Ahmad Syafi'I SJ, dkk

STUDI HUKUM ISLAM INTERDISIPLINER

Madzhab "Sunan Giri"

Editor: Ahmad Syafi'I SJ
Suad Fikriawan
Febri Hijroh Mukhlis

INSURI


INSTITUT AGAMA ISLAM SUNAN GIRI
PONOROGO

Ahmad Syafi'i SJ, dkk

STUDI HUKUM ISLAM INTERDISIPLINER

Madzhab "Sunan Giri"

CV. NATA KARYA

STUDI HUKUM ISLAM INTERDISIPLINER:
MADZHAB SUNAN GIRI

Penulis: Ahmad Syafi'i SJ, dkk
Editor: Ahmad Syafi'I SJ, Suad Fikriawan, Febri Hijroh Mukhlis
ISBN : 978-602-5774-30-0

Layout: INSURI press

Diterbitkan oleh:
CV. NATA KARYA
INSURI Press Ponorogo
Kampus INSURI Ponorogo
Jl. Batoro Katong No. 32 Ponorogo
Telp/Fax. (0352) 461037

Cetakan I : Februari 2019

KATA PENGANTAR EDITOR:

"Ilmu Sosial Humaniora dan Relevansinnya Bagi Pengembangan Hukum Islam Kontemporer"

Oleh: Ahmad Syafi'i SJ, dkk.

Islam di zaman sekarang telah mengalami permasalahan yang cukup pelik, utamanya menyangkut nasib ilmu-ilmu keislaman yang kini mengalami krisis yang akut. Adanya gugatan dari para pemikir keagamaan (baca: keislaman) kontemporer tentang karakteristik kajian ilmu-ilmu keislaman masa lampau adalah bukti konkrit adanya anomal yang melekat di dalamnya. Menurut mereka, kajian-kajian ke-Islam-an selama ini lebih menekankan, meminjam istilah, M. Amin Abdullah[1], pada aspek normatifnya di satu sisi dan kerapkali melupakan aspek historisnya pada sisi yang lain. Atau dengan kata lain, ilmu-ilmu sosial selama ini seolah berseberangan dengan ilmu keislaman.

Konsekuensi dari kajian keislaman semacam ini adalah terjadinya apa yang disebut dengan "dogmatisme" berpikir menurut Mohammed Arkoun atau "ortodoksi" meminjam istilah Fazlur Rahman.[2] Akibatnya, agama tidak mampu lagi menemukan perannya dalam merumuskan, mengembangkan, dan

---

[1] M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

[2] Pemikiran Mohammed Arkoun, menurut banyak kalangan, memiliki kedekatan dengan model pemikiran Fazlur Rahman, khususnya dalam alur pemikirannya yang sangat kritis terhadap warisan intelektual Islam era klasik-skolastik. Keunikan pemikiran Arkoun ini, yang tidak diketemukan dalam pemikiran para pemikir Islam sebelumnya, terletak pada usahanya dalam menganalisi teks-teks keislaman yang melampau batas studi Islam tradisional, karena ia meminjam berbagai unsur dari filsafat, ilmu-ilmu sosial dan humaniora Barat mutakhir. Lihat Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam", dalam Johan Hendrik Meuleman (*ed.*), *Tradisi Kemodernan dan Meta Modernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LkiS, 1996), 2; Johan H. Meuleman, "Kata Pengantar" dalam Mohammaed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidyat (Jakarta: INIS, 1994), 5.

memperjuangkan cita kemanusiaan. Akibat lebih jauh, umat Islam menjadi tidak mempunyai keberanian untuk keluar dari diskursus skolastik dan mempertanyakan konstruksi historis dari hukum-hukum syariah serta membongkar watak ideologi kekuasaan yang melatarinya, yang telah menimbulkan kemandekan serta involusi dalam pemikiran-pemikiran Islam. Kita dapat merasakan betapa pemikiran Islam seolah tercerabut dari prinsip-prinsip epistemologi ilmiah yang membuatnya tidak relevan lagi dengan ritme dan gejolak perubahan sosial.

Banyak problem-problem kemanusiaan dan keindonesiaan yang tidak mampu disentuh oleh ilmu-ilmu keislaman akibat terlalu banyaknya anomali yang dimilikinya. Sebut saja, misalnya, kasus korupsi, kolusi, nepotisme dan berbagai kasus pembunuhan sadis yang justru banyak dilakukan oleh mereka yang menganut ajaran Islam (Muslim). Hal ini menjadi bukti yang valid atas kegagalan ilmu Fiqih dan Akhlaq dalam memandu masyarakat menuju perilaku taat pada norma susila dan norma hukum. Hukuman dera bagi para pezina yang telah termaktub dalam eksemplar-eksemplar fiqh seakan-akan tidak mampu berbuat banyak dalam mengadvokasi kaum wanita yang *notabene* sebagai makhluk yang lemah dan kerapkali menjadi korban. Dalam konteks ini, permasalahan bukan terletak pada hukumannya, melainkan bagaimana ilmu fiqh melengkapi dan sekaligus mengembangkan dirinya agar tetap mampu relevan dengan realitas masyarakat kontemporer yang semakin kompleks.[3] Dengan kata lain, bagaimana rumusan-rumusan yang bagus hasil intelektual para ulama itu mampu diberlakukan secara bijak di tengah-tengah kehidupan masyarakat dengan tetap mengikuti ritme dan aturan main konstitusi modern yang diterima oleh seluruh masyarakat masih menjadi problem besar yang belum teratasi.

Selama ini, ilmu fiqh belum terbiasa dengan diskursus implementasi hukum dalam kerangka konstitusi (*al-fiqh al-dustūrī*), begitu pula halnya dengan implementasi hukum Islam dalam kerangka demokrasi, kebebasan sipil, hak asasi manusia, dan konsep negara-bangsa (*nation-state*). Akibatnya, fiqh hanya menjadi perbincangan ilmiah dan terasing dari lingkungan

---

[3] Lihat Muhyar Fanani, Metode Studi Islam, *Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 1.

sosialnya.[4] Oleh karena itu, terjadinya krisis ilmu-ilmu keislaman selama ini sesungguhnya telah mengakibatkan irelevansi antara ilmu-ilmu keislaman dengan realitas kontemporer pada tingkat yang sangat memprihatinkan.

Ilmu-ilmu keislaman terlihat semarak dalam forum-forum kajian, bahkan pengajian, namun ia hanya sedikit memberikan kontribusinya bagi pemberdayaan masyarakat. Inilah sesungguhnya jawaban tepat atas beberapa pertanyaan dan pernyataan fundamental dari beberapa tokoh pemikir kenamaan. Amīr Syakīb Arsalān misalnya, menanyakan, "Mengapa umat Islam terbelakang, sedangkan umat lain maju?" (*limādzā taakhkhara al-muslimūna wa li limādzā taqaddama ghairuhum*?)[5]. Abu Hamid Sulaiman (2002) juga menyatakan bahwa "Islam pernah menjadi kiblat peradaban, namun beberapa abad belakangan ini, Islam telah menjadi lemah dan terbelakang hingga pada titik nadir terendah; (*Although it was once a leading creator and contributor to human civilization, over the last few centuries it has become weak and backward to the point of crisis*). Lebih jauh, Abu Sulaiman menyatakan bahwa, krisis metodologi keilmuan Islam yang berpangkal pada kurangnya dimensi empiris (*lack of empirisism*) serta tidak adanya sistematisasi (*lack of systematization*) secara menyeluruh, sebenarnya telah disadari oleh para pemikir muslim, dan mereka sedang berusaha untuk mendapatkan terapi intelektualnya[6]. Sementara itu, Mohammad Hashim Kamali, dengan mengamini apa yang dilontarkan oleh Abu Sulaiman, menyatakan bahwa, "Abu Sulaiman telah menegaskan akan adanya 'krisis pemikiran Islam' yang disebabkan oleh terbelakangnya metode penelitian karena hanya menekankan pada analisa teks dan linguistic serta memberikan perhatian yang minim dan terbatas terhadap realitas empiris" (*Abu Sulaiman has*

---

[4] Lihat Muḥammad Syahrūr, *Dirāsah Islāmiyah Mu'āshirah* (Damaskus: al-Ahalî li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî, 1994), 18-19.

[5] Lihat Amīr Syakīb Arsalān, *limādzā taakhkhara al-muslimūna wa li limādzā taqaddama ghairuhum*? (Beirūt: Dār al-Hayāh, 1965)

[6] Lihat Abdul Hamid A. Abu Sulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relation: New Direction for Methodology and Thought* (Herndon, Virginia: IIIT, 1994), 87-92; Abdul Hamid A. Abu Sulayman, *Crisis in The Muslim Mind,* alih bahasa Yusuf Tatal Delorenzo, (Herndon, Virginia: IIIT, 1993), 43-45.

spoken of 'the crisis of Islamic thought' which he associated with an outdated methodology of research that heavily relied on linguistic and textual analysis and paid little attention to empirical reality)[7].

Beberapa pernyataan tersebut di atas jelas menunjukkan betapa para pemikir muslim telah merasakan kegalauan intelektual atas paradigma keilmuan Islam yang telah mengalami anomali akut sehingga menuntut adanya pencarian alternatif paradigma baru yang lebih mampu mengaitkan antara ilmu dan masyarakat dengan segala kompleksitasnya. Dalam kerangka ini, maka pemanfaatan ilmu-ilmu sosial humaniora Barat untuk proyek pengembangan ilmu-ilmu keislaman menemukan signifikansinya. Alasan bagi hal ini adalah bahwa guna mendobrak kebekuan ilmiah ilmu-ilmu keislaman harus dilakukan dengan pisau bedah dan alat analisis dari manapun, termasuk alat bantu ilmu sosial humaniora. Hal ini mengingat bahwa ilmu-ilmu sosial humaniora Barat terbukti sangat dinamis. Sementara ilmu-ilmu keislaman begitu amat statis.

Oleh karenanya, dalam rangka upaya mendinamisasikan ilmu-ilmu keislaman tersebut, pemanfaatan rumpun ilmu-ilmu sosial humaniora secara integratif-interkonektif bagi pengembangan ilmu-ilmu keislaman utamanya studi hukum Islam layak dipertimbangkan bahkan sudah menjadi kebutuhan yang mendesak untuk diaplikasikan. Hal ini penting paling tidak karena tiga hal, *pertama,* agar hukum Islam dapat kembali bermain dalam proses perubahan masyarakat modern, mampu menyahuti seluruh bidang garap hidup dan kehidupan manusia dan pada akhirnya akan mengantarkan hukum Islam untuk selalu selaras dengan ritme perkembangan zaman. *Kedua,* adanya pandangan di kalangan internal Muslim sendiri (*insider*) tentang syariah yang menganggapnya sebagai ruang ekspresi pengalaman agama paling penting dan menjadi diterminan kontinuitas dan identitas historis. *Ketiga*, bagi para peminat studi hukum Islam terutama bagi mereka yang meyakini bahwa pengembangan studi hukum Islam agar senantiasa terkait dengan permasalahan kontemporer

[7] Sebagaimana dikutip Akh. Minhaji, *Strategies For Social Research: The Methodological Imagination in Islamic Studies* (Yogyakarta: Suka Press, 2009), 13.

merupakan tugas yang tak pernah berakhir.[8] Dalam kerangka inilah, maka paradigma suatu ilmu harus senantiasa diklarifikasi melalui *research* yang tidak pernah berhenti. Hal ini penting mengingat darah suatu ilmu sejatinya adalah *research* yang terus-menerus (*continuing research*), bukannya hasil akhir yang baku.[9]

****

Buku yang hadir di hadapan para pembaca yang budiman ini senyatanya merupakan kumpulan artikel yang sebagian besar telah dimuat dalam Jurnal Al-Adabiya selama kurun waktu kurang lebih sembilan tahun (2006-2014).[10] Syukur alhamdulillah, setelah melalui proses panjang, yang berliku-liku, akhirnya bunga rampai yang bertajuk *Studi Hukum Islam Interdisipliner Madzhab "Sunan Giri*" ini dapat hadir di hadapan para pembaca sekalian. Oleh karenanya, dalam kesempatan ini, saya selaku editor tidak lupa mengucapkan banyak terima kasih kepada para pihak terkait, utamanya para kontributor. Kepada mereka ucapan terimakasih

[8] Hal ini diakui oleh banyak pengamat, baik dari kalangan internal (*insider)* maupun eksternal (*outsider*). Di antara mereka misalnya, Al-Jābirī, Joseph Schacht, Herbert J. Liebesny, H.A.R Gibb dan lain-lain. Pandangan-pandangan dimaksud bias dibaca dalam karya-karya mereka, yaitu: Al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirūt: al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī, 1991), 96; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 1; Herbert J. Liebesny, *The Law of the Near & Middle East: Reading, Cases, & Materials* (New York: State University of New York Press, 1975), 3; H.A.R Gibb, Mohammedanism: *An Historical Survey* (London: Oxford University Press, 1969), 7-8.

[9] Harold I. Brown, *Perception Theory and Commitment*: The New Philosophy of Science (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 165-166.

[10] Al-Adabiya adalah Jurnal Ilmiah yang terbit dua kali dalam setahun. Jurnal yang terbit mulai tahun 2006 ini merupakan ruang ekspresi kegelisahan intelektual para civitas akademika dan mereka yang haus akan ilmu pengetahuan, khususnya yang berkaitan dengan persoalan-persoalan kebudayaan dan keagamaan. Jurnal Al-Adabiya ini diterbitkan oleh Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP2M) Institut Agama Islam Sunan Giri (INSURI) Ponorogo Jl. Batoro Katong 32 Ponorogo 63491 Telp./Fax. (0352) 461037 E-mail: adabiya_insuriyahoo.com

sangat layak diberikan, teriring do'a semoga goresan pena-pena mereka akan diapresiasi senilai kadar timbangan darahnya para syuhada (*annahu yūzanu midād al-'ulamā' fayarja'u 'alā dami al-syuhadā'*). Lebih dari itu, semoga hasta karya mereka bisa menjadi investasi amal jariyah dan sumber "multilevel pahala" kelak di alam baka.

Akhirnya, kepada Tuhan kita senantiasa mengiba rahmat dan maghfirah-Nya dan kepada para pembaca kita mengharapkan koreksi dan saran kritiknya. *Selamat membaca…!*

Ponorogo, 17 Januari 2019

Ahmad Syafi'i SJ., dkk.

DAFTAR ISI

MENDAMAIKAN ANTINOMI ANTARA SHARIÁT DAN TASAWUF (PERSPEKTIF FIQH SUFISTIK AL-GHAZĀLĪ)

Ahmad Syafi'i SJ

PENDAHULUAN

Fakta menunjukkan bahwa selama ini kebanyakan kaum Muslimin – untuk tidak mengatakan semuanya- masih cenderung mengasumsikan bahwa antara shariát (fiqh/legal) dengan tasawuf (moral), merupakan dua ilmu yang senantiasa berhadap-hadapan (atau bahkan juga sengaja dipertentangkan) secara *vis a vis*. Para penganut syariáh yang fanatik (baca: *fuqahā'*) memandang "haram"atas praktek tasawuf dengan berbagai dalil dan argumentasinya, baik secara *naqlī* maupun *áqlī*. Sementara itu, para penggiat tasawuf pun tidak ketinggalan dalam mengkritik para fuqaha'yang hanya melihat hitam di atas putih (formalisme keberagamaan), tanpa menangkap esensi atau substansi Islam seperti diharapkan kaum shūfī.

Paham keagamaan yang beredar di kalangan masyarakat Jawa dalam hal ini, sedikit banyak merepresentasikan perseteruan atau ketegangan (*tension*) antara kedua kubu tersebut. Masyarakat Jawa dalam paham keagamaan mereka kerap kali menyebut syariát (dalam dialektika Jawa disebut "Syaringat") dimaksudkan sebagai ungkapan *"nek sare njengat"* (kalau tidur nungging-pen.) Sedangkan tasawuf disimbolkan sebagai meniti jalan ke kota "Mekah"dimaksudkan sebagai ungkapan *"nek turu mekakah"*(kalau tidur terlentang –pen.).

Paham keagamaan tersebut menjadi salah satu bukti tentang kesenjangan dan sekaligus ketegangan hubungan antara shariat (baca: fiqih) di satu sisi, berhadapan dengan tasawuf pada sisi yang lain. Seolah-olah mengerjakan shariat, selalu dipersepsikan sebagai kegiatan yang tidak membawa ketenangan dan kebahagiaan hidup, seperti tersirat dari simbol tidur dalam posisi "nungging", suatu posisi tidur yang tiada mengenakkan itu. Sedangkan mengamalkan ajaran tasawuf berarti meniti hidup yang penuh ketentraman dan kedamaian, seperti diartikulasikan dengan orang yang sedang tidur "terlentang", suatu posisi tidur yang tentu saja menyenangkan.

Bertolak dari paparan di atas, tulisan ini mencoba untuk mendamaikan dan atau mengintegrasikan kedua aspek ajaran agama

tersebut guna mengkonstruk sebuah pola keberagaam yang otentik, produktif, dan kosmopolit. Dalam upaya mengintegrasikan kedua aspek tersebut, sedikt banyak, penulis menggunakan perspektif fiqh sufistik al-Ghazālī. Digunakannya pola pikir al-Ghazālī dalam konteks ini, bukannya tanpa alasan. Meskipun dalam beberapa hal, al-Ghazālī, terlihat sebagai sosok kontroversial, namun kajian-kajian mutakhir lebih cenderung melihat al-Ghazâlî sebagai seorang kompromis yang ingin mensintesis pandangan-pandangan yang berbeda bahkan saling berlawanan termasuk pandangan dari kalangan sufi ekstrim dan faqîh (sebutan orang yang ahli fiqh) sempit.

Usaha al-Ghazālī meluruskan tasawuf dan menyandingkannya dengan ilmu fiqh, menghasilkan satu formula fiqh yang khas. Kekhasan fiqh al-Ghazālī ini, misalnya termuat dalam karya besarnya *Iḥyā' 'Ulūmuddīn.* dalam kitab ini, al-Ghazālī membahas masalah-masalah fiqh yang diuraikan satu per satu, tetapi ditekankan pada penghayatannya yang dinamakan al-Ghazālī sebagai *asrār*, yang berarti sesuatu yang berada di bawah permukaan. Di sinilah, letak kekhasan dan keunikan fiqh al-Ghazālī, yaitu terpadunya antara unsur luar (*ẓāhir*), dalam hal ini fiqh, dengan unsur dalam (*bāṭin*), dalam hal ini tasawuf. Inilah yang penulis sebut *fiqh sufistik* atau *fiqh bernuansa tasawuf* al-Ghazālī. Dalam konteks ini, al-Ghazālī, sebagaimana dikatakan Simuh[1], adalah ulama besar yang sanggup menyusun kompromi antara shariat dan hakikat atau tasawuf menjadi bangunan baru yang cukup memuaskan kedua belah pihak, baik dari kalangan *shar'ī* maupun kalangan *ṣūfī.* Inilah diantara alasan yang memantik penulis untuk menjadikan pemikiran fiqh sufistik al-Ghazāli sebagai perspektif dalam tulisan ini.

NAPAK TILAS HUBUNGAN ANTAGONISTIK ANTARA SYARIÁH DENGAN TASAWUF.

Menurut pandangan Coulson, bahwa "ketegangan" (*tension*) dan "konflik" (*conflict*) telah melekat dalam shariat (fiqh) yang mencakup, paling tidak lima hal, yaitu: a) akal (*reason*) dan wahyu (*revelation*); b) kesatuan dan keragaman (*unity and deversity*); c) otoritarianisme dan liberalisme (*authoritarianisme and liberalism*); d) hukum dan moral (*law*

[1] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Grafindo Persada, 1997), 159-160.

and moraly); e) idealisme dan realisme dan f) stabilitas dan perubahan (*stability and change*) .[2]

Pada dasarnya, keenam hal tersebut adalah *antinomi,* yaitu pasangan nilai-nilai yang kadang-kadang bersitegang. Tidaklah terkecuali hubungan antara fiqih dan tasawuf. Hubungan antara keduanya mengalami perjalanan yang cukup panjang dan melelahkan. Hal ini bisa dilihat dari pasangan hukum (*law*) dan moral (*moraly*).

Ketegangan hubungan antara fiqih dan tasawuf mengemuka seiring perkembangan zaman, akulturasi budaya dan lahirnya kaum sufi dengan pola yang berbeda-beda. Munculnya aneka konsep sufisme dengan tokoh-tokoh sufi seperti al-Muḥāsibī (w 242 H), Dzu an-Nūn al-Miṣrī (w 244 H), Abū Yāzid al-Bisṭāmī (w 260 H), al-Junayd al-Baghdādī (w 298 H), dan Manṣūr al-Hallaj (w 309 H), menandai ketegangan tersebut.[3] Dengan menggunakan unsur-unsur budaya yang mempengaruhi mereka, para sufi ini melakukan konseptualisasi pengalaman kejiwaan mereka dalam menjalankan kehidupan sufi. Muncullah berbagai konsep sufisme seperti *al-ma'rīfah* (pengetahuan) yang diformulasikan oleh Dzu an-Nūn al-Miṣri, *al-Ittihād* (persatuan hamba dengan tuhan) yang dikemukakan oleh al-Ḥallāj; sedangkan al-Muḥāsibī telah mencoba menganalisis pengalaman sufi secara psikologis.[4]

Munculnya berbagai konsep tersebut, di kalangan sufi lahir keyakinan bahwa mereka bisa memperoleh pengetahuan secara langsung dari Tuhan tentang objek-objek keimanan dalam Islam, terutama tentang Tuhan yang menjadi objek utama cita mereka. Pengetahuan tidak diperoleh dengan akal dan penalaran, seperti yang diandalkan di kalangan para teolog, dengan hati (*al-qalb*) dan perasaan (*dzawq*). Pengetahuan yang tetapi diperoleh diperoleh orang dengan akal, mereka sebut *ilmu,* sedangkan pengetahuan yang diperoleh dengan hati melalui kehidupan sufi yang diterima langsung dari Tuhan mereka sebut *ma'rifah.* Bersamaan dengan ini, muncul pula berbagai konsep tentang

---

[2] Lihat N.J. *Coulson, Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence* (Chicago: University of Chicago, 1969), 1-2. Penjelasan yang sama mengenai keenam hal tersebut, baca misalnya Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and The Orientalists: A Comparative Study of Islamic Legal System* (Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985), khususnya bab 19 "Coulson's Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence", 191-239.

[3] Jurkani Yahya, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 80.

[4] Lihat *Ibid.*

perjalanan sufi dalam mencapai *ma'rifah* dari Tuhan, seperti *maqāmāt, aḥwal*, dan sebagainya.

Dengan epistemologinya yang khas ini, para sufi tidak mengandalkan metode rasional atau tekstual dalam memperoleh pengetahuan tentang objek-objek keimanan, tetapi mereka mengutamakan metode *intuitif*, yang memfungsikan hati dalam praktek kehidupan sufi. Dengan demikian, kehidupan sebagai sufi tidak lagi hanya sebagai pengalaman ibadah dalam Islam dan pendidikan pribadi dengan akhlak terpuji, tetapi mempunyai dimensi epistemologis, yaitu sebagai metode untuk memperoleh pengetahuan langsung dari Tuhan (*ma'rifah*) tentang objek-objek keimanan yang diperlukan dalam kehidupan beragama. Apalagi dengan adanya konsep-konsep seperti *al-ittihād* dan *al-hulūl* yang dianggap bertentangan dengan dengan akidah Islam. Konflik seperti ini telah memakan korban jiwa dari seorang sufi, al-Hallaj. Al-Hallāj dihukum mati oleh penguasa di Baghdad pada tahun 309 H.

Perlu dicatat bahwa Al-Hallāj, misalnya, dieksekusi dengan dakwaan menyebarluaskan ajaran *al-hulūl* dalam tasawuf. Ajaran itu diputuskan sesat oleh penguasa berdasar alibi legitimasi para fuqaha mazhab dhahīrī. Penentuan "sesat" atas pengalaman batin Al-Hallāj jelas lebih bermuatan politis, karena keberpihakan Al-Hallāj –sebagai seorang shufi agung yang sudah tidak ada lagi ruang untuk membenci- kepada rakyat kecil, yaitu kelompok marginal, seperti syiáh qaramithah, serta golongan non muslim. Dari sinilah akhirnya para fuqaha'yang dimotori kepentingan politis penguasa, menciptakan ketegangan yang tak berujung antara shariat dan tasawuf. Kebebasan para shufi dalam menaungi pengalaman batinnya serba diatur oleh hukum formal. Karena itu, *image* pemisahan antara shariat dan tasawuf pada mulanya lebih sebagai fenomena politisasi agama yang berimbas pada dikotomi dua aspek utama ajaran Islam tersebut. Dan keadaan ini oleh penguasa, dijadikan senjata untuk melanggengkan *status quo* kekuasaannya.

Sementara itu, pada masa al-Ghazālī, bukan saja telah terjadi disintregasi di bidang politik umat Islam, tetapi juga di bidang social keagamaan, yaitu umat Islam pada saat itu terpilah-pilah dalam beberapa golongan madzhab fiqh dan aliran kalam dengan tokoh ulamanya, yang dengan sadar menamakan fanatisme fanatisme golongan kepada umat. Fanatisme yang berlebihan pada masa itu sering menimbulkan konflik antar golongan madzhab dan aliran, malah sampai mengarah pada konflik fisik yang menimbulkan korban jiwa. Konflik tersebut terjadi

antar berbagai madzhab dan aliran masing-masing madzhab mempunyai wilayah penganutnya.[5]

Adanya ketegangan tersebut tidak bisa disalahkan sepihak saja kepada ahli tasawuf, tetapi disebabkan oleh wataknya sendiri. Di mana ilmu fiqh menunjukkan kekurangannya, yaitu titik beratnya yangterlalu banyak pada segi-segi lahiriyah. Di bidang keagamaan, eksoterisme sangat merisaukan, khususnya dari kaum sufi. Tidak sedikit ahli fiqh yang karena pandangan fiqhnya telah membuat kurang saleh dan malah tenggelam dalam kehidupan duniawi.[6]

Konflik sosial yang terjadi di kalnagn umat Islam pada masa itu pada dasarnya tidak hanya bersumber dari perbedaan persepsi terhadap ajaran agama, tetapi bersumber pula dari adanya berbagai pengaryh cultural terhadap Islam yang sudah ada sejak beberapa abad yang lalu.

Berdasarkan paparan singkat tersebut di atas, dapat ditarik suatu kesimpulan sementara bahwa telah terjadi hubungan yang bersifat konflik atau antagonistic antara shariat (baca: fiqh) dan tasawuf. Konflik tidak hanya pada tataran wacana saja, melainkan merambah ke dalam konflik fisik. Sejak itu, hubungan fiqh dengan tasawuf benar-benar "suram".

Oleh karena itu, pembicaraan tentang integrasi dan interkoneksi antara shariat dengan tasawuf, menjadi syarat mutlak bagi kesempurnaan seorang muslim. Shariat merupakan elaborasi dari kelima pilar Islam, sedangkan tasawuf berpangkal pada ajaran *"ihsān"*.

FIQH SUFISTIK AL-GHAZĀLĪ SEBAGAI CERMIN INTEGRASI ANTARA SHARIAT DAN TASAWUF

Al-Gzazâlî dalam beberapa hal terlihat sebagai sosok kontroversial. Dalam *Taḥâfut al-Falâsifah* misalnya, sebagaimana dikemukakan oleh para pengkaji pemikirannya, tokoh ini menentang rasionalitas yang tercermin dalam penolakannya terhadap prinsip kausalitas yang menjadi

[5] Di Khurasan, mayoritas penduduknya bermadzhab Syafi'i, di Transoksiana, madzhab Hanafi lebih dominant, di Isfahan madzhab Syafi'i bertemu dengan madzhab Hanbali, dan di Balk bertemu dengan Hanafi. Adapun di Baghdad dan wilayah Irak, madzhab Hanbali lebih dominant. Konflik ini kerapkali terjadi karena pengikut madzhab yang satu suka mengkafirkan pengikut madzhab yang lain.

[6] Lihat Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), 247.

fondasi ilmu-ilmu rasional.[7] Akan tetapi dalam *Kitâb al-Arba'în* dengan tegas ia menyatakan, alam sebagai suatu sistem yang rapi dan teratur dan setiap kejadian di dalamnya berjalan dengan hukum sebab akibat.[8] Di lain pihak, dalam *Ihyâ' 'Ulûmuddîn* dan *al-Munqidh min ad-Dhalāl* al-Ghazâlî mengecam ilmu kalam sebagai ilmu yang tidak termasuk ilmu agama dan bahkan dapat menghambat apresiasi dan makrifat terhadap Tuhan, dan ilmu fiqh sebagai ilmu dunia.[9] Pada sisi lain, dalam *al-Mustasyfâ* ia menjadikan ilmu kalam sebagai induk dan ilmu universal bagi ilmu-ilmu agama dan menyatakan ilmu hukum Islam (*fiqh* dan *ushûl al-fiqh*) sebagai ilmu paling mulia.[10] Dalam kaitannya dengan ini, Amin Abdullah menyatakan bahwa jika mengkaji sosok al-Ghazâlî melalui pintu gerbang karyanya *Maqâshid al-Falâsifah* atau *Tahâfut al-Falâsifah* atau melalui *Mi'yâr al-'Ilm*-nya, maka kita akan berkesimpulan bahwa al-Ghazâlî adalah seorang filsuf tulen. Akan tetapi, apabila kita mengkaji pemikiran al-Ghazâlî lewat pintu gerbang *Ihyâ' 'Ulûmuddîn* atau *Kitâb al-Arba'în* atau juga melalui *al-Munqidh min ad-Dhalâl*, maka kita akan berkesimpulan bahwa al-Ghazâlî adalah seorang mistik. Demikian juga kita akan berkesimpulan bahwa al-Ghazâlî adalah seorang faqîh bila membaca *magnum opus*-nya *al-Mustasyfâ min 'Ilm al-Ushûl*.[11]

Dari paparan di atas bisa dikatakan bahwa, secara garis besar, ada dua corak pola pemikiran al-Ghazâlî *Pertama*, bersifat filosofis dan yang *kedua* bersifat mistik. Orang boleh berbeda pandangan tentang siapa al-Ghazâlî apakah beliau seorang filsuf ataukah seorang mistik? Dari apspek inilah, sangat bisa dipahami manakala ada sebagian pihak yang menyatakan bahwa al-Ghazâlî merupakan sosok yang kontroversial.

Akan tetapi, kajian-kajian mutakhir lebih cenderung melihat al-Ghazâlî sebagai seorang kompromis yang ingin mensintesis pandangan-pandangan yang berbeda bahkan saling berlawanan termasuk pandangan dari kalangan sufi ekstrim dan faqîh (sebutan orang yang ahli fiqh) sempit. Perlu dicatat pula, bahwa pada masa al-Gzazâlî telah terjadi ketegangan –untuk tidak mengatalan permusuhan- antara *shufī* ekstrim dan *faqîh* (sebutan orang yang ahli fiqh) sempit. Terdapat aliran-aliran

[7] Lihat Ilai Alon, "Al-Ghazâlî on Causality"," *JAOS*, No. 4, Vol. 100 (1980), 397.
[8] Al-Ghazālī, *Kitāb al-Arba'īn fī Uṣūluddīn* (Beirūt: Dār al-Jīl, 1988), 15.
[9] Baca Idem, *Iḥyā'*, 17 & 27.
[10] Lihat Idem, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 2000), 4 & 7.
[11] Lihat Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?,* Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 270.

sufi yang tidak mempedulikan hukum dan ajaran formal Islam, seperti shalat lima waktu banyak diantara mereka yang beranggapan bahwa tujuan shalat dan ibadah formal lainnya adalah dzikir dan bertemu dengan Tuhan. Dengan demikian, bila sudah dapat terus berdzikir dan merasa bisa bertemu dengan Tuhan tanpa shalat, maka shalat mereka tinggalkan. Orang sufi seperti ini memandang bahwa ajaran syari'at hanya merupakan ajaran kulit yang hanya diperlukan oleh orang awam, sedangkan orang sufi tidak lagi memerlukannya karena tujuan shalat adalah ingat kepada Allah dan mencapai hakikat. Mereka memandang kebanyakan ahli fiqh sebagai ahli zhahir yang tidak tahu jiwa agama yang mempraktikkan dan mengajarkan agama hanya kulitnya serta menjadikan agama sebagai alat untuk mencapai kesenangan duniawi dan alat melegitimasi penyelewengan para penguasa dan penyelewengan mereka sendiri. Sebaliknya, banyak ahli fiqh yang memandang tasawuf sebagai ajaran sesat yang melecehkan syari'at. Bahkan tidak mempedulikan jiwa ajaran formal Islam dan mempersesatkan tasawuf moderat. Dalam kondisi inilah, al-Ghazālī telah berhasil mendaimaikan dan mengkompromikan keduanya.

Berbekal kepandaiannya di bidang filsafat, al-Ghazālī mampu menguraikan dan menganalisis, bahkan memperbandingkan masalah-masalah tasawuf yang dikajinya. Ia berhasil membersihkan tasawuf yang dipandangnya telah membuat umat gelisah, yakni tasawuf yang telah tercampuri falsafah. Kemudian, ia meluruskannya sehingga tasawuh mempunyai posisi terhormat dalam pandangan kaum muslimin.[12]

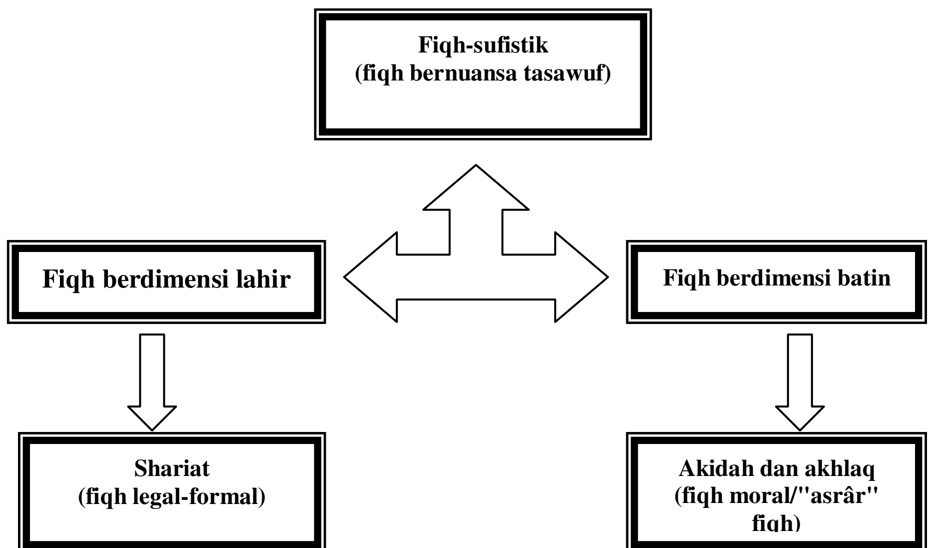
Usaha selanjutnya yang dilakukan al-Ghazālī adalah menampilkan ilmu fiqh dalam citra yang lebih baik dan menarik serta menempatkannya dalam kedudukan yang fungsional. Ini dilakukannya untuk mengarahkan kehidupan pribadi dan masyarakat menuju sasaran sebenarnya ilmu fiqh, yakni menegakkan kemaslahatan duniawi sebagai sarana untuk meraih kemaslahatan ukhrawi.

Usaha al-Ghazālī meluruskan tasawuf dan menyandingkannya dengan ilmu fiqh, menghasilkan satu formula fiqh yang khas. Kekhasan fiqh al-Ghazālī ini, misalnya termuat dalam karya besarnya *Iḥyā' 'Ulūmuddīn*. dalam kitab ini, al-Ghazālī membahas masalah-masalah fiqh yang diuraikan satu per satu, tetapi ditekankan pada penghayatannya yang dinamakan al-Ghazālī sebagai *asrār*, yang berarti sesuatu yang berada di bawah permukaan. Di sinilah, letak kekhasan dan keunikan fiqh al-Ghazālī, yaitu terpadunya antara unsur luar (*ẓāhir*),

---

[12] At-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman* (Bandung: Pustaka, 1974), 60.

dalam hal ini fiqh, dengan unsur dalam (*bāṭin*), dalam hal ini tasawuf. Inilah yang penulis sebut *fiqh sufistik* atau *fiqh bernuansa tasawuf* al-Ghazālī. Dalam konteks ini, al-Ghazālī, sebagaimana dikatakan Simuh[13], adalah ulama besar yang sanggup menyusun kompromi antara shariat dan hakikat atau tasawuf menjadi bangunan baru yang cukup memuaskan kedua belah pihak, baik dari kalangan *shar'î* maupun kalangan *ṣūfī*. Untuk lebih memudahkan pemahaman, penulis skemakan pola pikir al-Ghazālī tentang perpaduan antara aspek legal dan aspek moral dalam fiqh (fiqh sufistik). Secara skematis, fiqh sufistik al-Ghazāli, kurang lebih, dapat digambarkan sebagai berikut.



Lebih jauh, -berkenaan dengan karakteristik fiqh sufistik- Al-Ghazâlî berpendapat bahwa keseimbangan itu (tasawuf dan fiqh) tampak dalam penjelasan Al-Ghazâlî mengenai esensi *maqâm* (station) yang dilalui oleh si *sâlik* (orang yang menempuh suluk atau istilah Al-Ghazâlî, *murîd*), yang mencakup: *ilmu* (kognitif), *hāl* (afektif), dan *ama*l (psikomotorik). Ketiganya, menurutnya, terwujud secara berurutan: *ilmu* menimbulkan *hāl,* dan *hāl* mendorong terwujudnya *amal*. Sebagai contoh tentang *maqam* "at-tawbat". Bahwa maqam ini berwujud *ilmu, hāl*, dan *amal*. Adapun ilmu, yaitu pengetahuan si *sālik* terhadap kemudaratan

[13] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Grafindo Persada, 1997), 159-160.

segala dosa, terutama terutama menjadi tirai yang melintang antara dirinya dengan Tuhan. Oleh karena itu, timbul penyesalan dalam hatinya atas segala perbuatan dosa yang pernah diperbuatnya. Hal ini melahirkan suatu tekad (*irâdah*) untuk berbuat dalam tiga dimensi waktu, yaitu sekarang, dengan meninggalkan perbuatan maksiat yang mengakibatkan dosa; masa yang akan datang, dengan tekad *('azam*) untuk tidak mengulanginya lagi sepanjang umur; dan masa lalu, dengan berbuat kebaikan untuk menutupi kekurangan yang telah lewat.[14]

Dari uraian di atas, tampak bahwa Al-Ghazâlî dalam membahas beberapa permasalahan fiqh, khususnya materi fiqh ibadah selalu menekankan pada dua aspek. Dengan demikian, yang perlu digarisbawahi adalah bahwa bagi Al-Ghazâlî, pernyataan fiqh tidak hanya berfokus pada tindakan lahiriyah manusia, tetapi juga harus dikaitkan dengan kehidupan spiritual batiniyah. Hal ini diharapkan agar perbuatan yang dilakukan dapat bermakna bagi agama dan penganutnya.

Sementara itu, dalam kitabnya Bidāyāt al-Hidāyah, Al-Ghazâlî mengatakan:

ولكن ينبغي لك أن تعلم قبل كلّ شيء أن الهداية الّتي هي ثمرة العلم لها بداية ونهاية وظاهر وباطن, ولا وصول إلي نهايتها إلاّ بعد إحكام بدايتها, ولا عثورعلى باطنها إلا بعد الوقوف على ظاهرها.

> "…Sebelumnya Anda ketahui bahwa petunjuk, sebagai buah dari suatu ilmu, mempunyai permulaan dan akhiran, aspek lahir (eksoteris) dan aspek batin (esoteris). Tidak seorang pun dapat mencapai akhir itu tanpa menyelesaikan awalnya dan tidak ada seorang pun dapat menemukan aspek batin tersebut, tanpa menguasai aspek lahirnya".[15]

Perbuatan lahir dibagi al-Gzazâlî atas dua bagian, yaitu perbuatan yang ditujukan kepada Allah dan perbuatan yang diarahkan kepada manusia. Perbuatan untuk kategori pertama sama dengan perbuatan ibadah yang diperintahkan oleh shariat. Al- Gzazâlî membaginya menjadi tujuh macam, yaitu shalat, puasa, zakat, haji, membaca al-Qurán, berdzikir, dan berdoá kepada Allah. Empat yang pertama adalah wajib, sedangkan selebihnya adalah sunnah. Setiap perbuatan yang wajib terdiri atas dua bagian, yaitu bagian yang perlu

[14] Al-Ghazālī, *Iḥyā'*..., Juz IV, 3.
[15] Lihat al-Ghazāli, *Bidāyāt al-Hidāyah* (t.tp.: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, t.t.), 8.

bagi sahnya perbuatan disebut bagian yang wajib, dan bagian yang merupakan penyempurna bagi yang wajib disebut bagian yang sunnah.

Selanjutnya, tiap perbuatan ibadah menurut al-Gzazâlî senantiasa memiliki dua aspek, yaitu aspek lahir dan aspek batin. Pelaksanaan yang sempurna dari suatu amalan ibadah sepenuhnya bergantung pada penyelesaian dari kedua aspek tersebut. Bagian yang lahir bagaikan tubuh atau bentuk perbuatan, sedangkan yang yang batin adalah rohnya. Jika aspek batin suatu perbuatan tidak dilaksanakan, perbuatan itu tidak lain hanyalah sekedar gerakan badan belaka dan tidak dapat menghasilkan pengaruh yang diinginkan di dalam jiwa.[16] Tekanan pada aspek batin suatu perbuatan ini dikaitkan dengan konsepsi al-Gzazâlî tentang fungsi ibadah dalam kehidupan. Dia berpendapat bahwa perbuatan-perbuatan ibadah itu diperlukan untuk keperluan dzikir kepada Allah SWT. Di samping itu, al-Gzazâlî juga menyinggung tentang fungsi ibadah yang lain, yakni untuk pemurnian jiwa dan memperindahnya dengan kebajikan-kebajikan. Hal ini diuraikan ketika membahas varian-varian dari ibadah.

Shalat misalnya, diperintahkan shariat agar manusia dapat mengasah jiwanya untuk memperbaharui dzikirnya kepada Allah dan memperkuat keilmuannya; sujud maupun rukuk bertujuan menciptakan sifat tawadlu di dalam jiwa.[17] Fungsi membayar zakat adalah membersihkan jiwa dari kebakhilan dan untuk membangkitkan sifat syukur kepada Allah.[18] Sedangkan fungsi puasa adalah untuk menyucikan jiwa dari dominasi hawa nafsu yang mendorong manusia pada kejahatan dan guna mendapatkan sifat-sifat ilahiyah.[19] Sementara itu, pengetahuan tentang aspek batin dari ibadah haji membantu manusia untuk membersihkan jiwanya, dengan pemahaman yang mendalam tentang haji, juga dapat menjadikan manusia melawan hawa nafsunya dan mencapai ketaatan yang sempurna kepada tuhannya.[20]

Jadi, menurut al-Gzazâlî, tujuan ibadah tidak lain kecuali untuk berdzikir dan membersihkan jiwa. Guna mencapai tujuan tersebut, menurutnya ibadah tidak cukup sempurna bila yang

---

[16] Al-Ghazālī, *Iḥyā'*..., Juz I, 158-159.

[17] *Ibid.*, 160.
[18] *Ibid.*, 217-218.
[19] *Ibid.*, 231-234 & 235-236..
[20] *Ibid.*, 267.

dilaksanakan hanya untuk mencukupi diri pada masalah syarat dan rukunnya saja, tetapi harus juga diperhatikan masalah-masalah yang berkaitan dengan hatinya, yang dalam istilah al-Gzazâlî disebut rahasia-rahasia ibadah (*asrār al-'ibādah*).

Adapun perbuatan yang diarahkan pada sasaran manusia adalah sama dengan perbuatan muámalah yang diperintahkan oleh shariat. Perbuatan-perbuatan ini selanjutnya disebut al-Gzazâlî dengan *al-ádat* yang materinya hampir sama dengan materi dalam muámalat, yaitu istilah bagi salah satu pembahasan dalam fiqh.

Dalam bab *al-ádat,* al-Gzazâlî menjelaskan beberapa prinsip umum yang berhubungan dengan pemenuhan hak-hak individu terhadap individu lainnya dalam suatu masyarakat. Jika sebuah individu mempunyai suatu hak atau tuntutan dalam masyarakat, individu yang lain mempunyai kewajiban untuk memenuhi kewajiban atau hak-hak tersebut. Kewajiban- kewajiban yang termasuk dalam adat ini diuraikan al-Gzazâlî secara lebih dalam dan luas dari kewajiban-kewajiban muamalat yang terdapat dalam karya-karya fiqh pada umumnya. Dalam setiap pembahasannya, al-Gzazâlî tampak selalu berusaha untuk menguraikan permasalahan tidak hanya dari aspek lahiriyahnya saja, namun juga menyentuh aspek moral dan rahasia dari perbuatan tertentu. Hal ini karena menurutnya perbuatan-perbuatan itu tidak semata-mata untuk kepentingan hidup di dunia, tetapi juga sebagai bekal untuk kehidupan akhirat. Dalam hal ini beliau mengatakan:

والناس ثلاثة رجل شغله معاشه عن معاده فهو من الهالكين
ورجل شغله معاده عن معاشه فهو من الفائزين والأقرب إلى
الإعتدال هو الثالث الّذى شغله معاشه لمعاده فهو من المقتصدين.

> "Manusia itu ada tiga golongan. Pertama, golongan yang disibukkan oleh kehidupan dunianya daripada akhiratnya. Mereka ini termasuk golongan yang binasa (*hālikīn*). Kedua, golongan yang disibukkan oleh urusan akhiratnya daripada urusan dunianya. Mereka termasuk golongan orang yang beruntung (*fāizīn*). Dan ketiga, golongan orang yang disibukkan oleh kehidupan dunianya untuk kepentingan akhiratnya. Mereka termasuk golongan orang yang dapat mencapai tujuan (*muqtaṣidīn*).[21]

[21] *Ibid.*, II, 62.

Dari kutipan di atas dapat dipahami kiranya bahwa meskipun al-Gzazâlî berbicara tentang kewajiban-kewajiban yang berhubungan dengan sesama manusia, namun ia juga tetap mengorientasikan perbuatan-perbuatan tersebut untuk kepentingan akhirat. Dalam masalah pernikahan misalnya, al-Gzazâlî berpandangan bahwa di antara perbuatan yang menjadikan baiknya pernikahan adalah menghadirkan sekelompok orang saleh untuk menambahkan dua orang saksi yang menjadi rukun pernikahan; dan berniat dalam pernikahannya itu untuk menegakkan sunnah nabi, menjaga pandangan (dari hal yang dilarang oleh agama), dan memperoleh keturunan, bukan semata-mata untuk memenuhi kebutuhan hawa nafsu serta bersenang-senang, karena hal itu akan menjadikan pernikahannya sebagai perbuatan yang berdimensi dunia saja.[22]

Dalam masalah jual beli, al-Gzazâlî menjelaskan bahwa untuk menjaga agar perniagaan dapat bermanfaat di dunia dan akhirat, seorang pedagang hendaknya memperhatikan beberapa hal, di antaranya berniat baik dalam memulai perdagangan, seperti berniat untuk menjauhkan diri dari kefakiran (meminta-minta), berniat untuk memberi nafkah pada keluarga, menegakkan keadilan dan kebaikan dalam berdagang, serta perintah untuk melakukan perbuatan baik dan meninggalkan perbuatan buruk terhadap apa yang dilihatnya di pasar.[23]

Dari paparan di atas, tampak bahwa al-Gzazâlî dalam menguraikan beberapa permasalahan fiqih, khususnya materi fiqih ibadah selalu menekankan pada dua aspek. Dengan kata lain, bahwa dalam perspektif al-Gzazâlî fiqih tidak hanya berfokus pada tindakan lahiriah manusia (aspek eksoteris), namun juga harus dikaitkan dengan kehidupan spiritual batiniah (aspek esoteris).

Upaya penyelarasan antara shariat dan tasawuf model al-Gzazâlî memang mendapat hati dan diterima oleh banyak kalangan. Fazlur Rahman misalnya, mengatakan karena watak sufisnya ini, ia menganggap al-Gzazâlî sebagai seorang sufi yang berhasil menarik sufisme kembali kepangkuan Islam, sehingga dapat diterima oleh para

---

[22] *Ibid.*, II, 37.
[23] *Ibid.*, II, 84.

fuqaha.[24] Karena di dalam sufisme al-Gzazâlî tercermin keseimbangan antara kepentingan shariat (lahir, fiqih) dan hakekat (batin).[25]

Lebih jauh, keseimbangan itu tampak dalam penjelasan al-Gzazâlî mengenai esensi setiap *maqām* (station) yang dilalui oleh *sālik* (orang yang menempuh suluk, atau istilah al-Gzazâlî *murīd*), yang mencakup *ilmu* (kognitif), *ḥāl* (afektif), dan *ámal* (psikomotorik). Ketiganya menurut al-Gzazâlî terwujud secara berurutan: *ilmu* menimbulkan *ḥāl,* dan *hāl* mendorong terwujudnya *'amal.* Sebagai contoh tentang *maqām* "at-tawbat". Bahwa maqam ini berwujud *ilmu, ḥāl,* dan *amal.* Adapun ilmu, yaitu pengetahuan si sālik terhadap kemudaratan segala dosa, terutama menjadi tirai yang melintang antara dirinya dengan Tuhan. Oleh karena itu, timbul penyesalan dalam hatinya atas segala perbuatan dosa yang pernah diperbuatnya. *Ḥāl* ini melahirkan suatu tekad (*irâdah*) untuk berbuat dalam tiga dimensi waktu, yaitu sekarang, dengan meninggalkan perbuatan maksiat yang mengakibatkan dosa; masa yang akan datang, dengan tekad *('azam*) untuk tidak mengulanginya lagi sepanjang umur; dan masa lalu, dengan berbuat kebaikan untuk menutupi kekurangan yang telah lewat.[26]

DARI ANTINOMI KE INTEGRASI: MENUJU KE ARAH POLA KEBERAGAMAAN YANG OTENTIK.

Sebagaimana telah disinggung dalam sub pembahasan sebelumnya bahwa pada masa al-Gzazâlî telah terjadi ketegangan dan bahkan pertentangan (antinomi) antara sufi ekstrim dan faqîh (sebutan orang yang ahli fiqh) sempit. Terdapat aliran-aliran sufi yang tidak mempedulikan hukum dan ajaran formal Islam, seperti shalat lima waktu banyak diantara mereka yang beranggapan bahwa tujuan shalat dan ibadah formal lainnya adalah dzikir dan bertemu dengan Tuhan. Dengan demikian, bila sudah dapat terus berdzikir dan merasa bisa bertemu dengan Tuhan tanpa shalat, maka shalat mereka tinggalkan. Orang sufi seperti ini memandang bahwa ajaran shari'at hanya merupakan ajaran kulit yang hanya diperlukan oleh orang awam, sedangkan orang sufi tidak lagi memerlukannya karena tujuan shalat adalah ingat kepada Allah dan mencapai hakikat. Mereka memandang kebanyakan ahli fiqh sebagai ahli zhahir yang tidak tahu jiwa agama yang mempraktikkan dan

[24] Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 131-133.

[25] Aḥmad Amīn, *Zhūhr al-Islām*, Jilid II (Kairo: Maktabah Nahdhah al-Miṣriyah), 62.

[26] *Ibid.*, IV, 3.

mengajarkan agama hanya kulitnya serta menjadikan agama sebagai alat untuk mencapai kesenangan duniawi dan alat melegitimasi penyelewengan para penguasa dan penyelewengan mereka sendiri. Sebaliknya, banyak ahli fiqh yang memandang tasawuf sebagai ajaran sesat yang melecehkan syari'at. Bahkan tidak mempedulikan jiwa ajaran formal Islam dan mempersesatkan tasawuf moderat. Dalam kondisi inilah, al-Gzazâlî telah berhasil mendaimaikan keduanya. Bagi al-Gzazâlî, shariat atau fiqih yang tanpa ada muatan tasawufnya menjadikan ibadah kering tanpa ruh, sementara tasawuf yang mengabaikan shariat bisa terjebak dalam kesesatan.

Jika dirunut lebih jauh, sebenarnya pandangan kompromis-integratif tersebut di atas, berbanding lurus dengan sikap teori hukum Islam al-Gzazâlî, di mana tesis pokoknya adalah pemaduan antara wahyu dan rakyu serta antara akal dan syarak sebagai sumber penemuan hukum shariat. Al-Gzazâlî dalam kitabnya *al-Mustaṣfā* menyatakan, "ilmu yang paling mulia adalah yang memadukan akal dan naqal serta rakyu dan syarú.[27] Sementara dalam *Iḥyā' 'Ulūmuddīn* beliau juga menyatakan pandangannya sebagai berikut:[28]

...فَلاَ غِنَى بِالْعَقْلِ عَنِ السَّمَاعِ وَلاَ غِنَى بِالسَّمَاعِ عَنِ الْعَقْلِ . فَاالدَّاعِى إِلَى مَحْضِ التَّقْلِيْدِ مَعَ عَزْلِ الْعَقْلِ بِالْكُلِّيَّةِ جَاهِلٌ, وَالْمُكْتَفِى بِمُجَرَّدِ الْعَقْلِ عَنْ أَنْوَارِ الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ مَغْرُوْرٌ, فَإِيَّاكَ اَنْ تَكُوْنَ مِنْ أَحَدِ الْفَرِيْقَيْنِ وَكُنْ جَامِعًا بَيْنَ الأَصْلَيْنِ.(إحياء علوم الدّين).

"Nalar (akal) tidak dapat berkembang tanpa ajaran yang berdasarkan pendengaran (*simâ'î*), seperti juga halnya ajaran yang berdasarkan pendengaran (*simâ'î*) tidak dapat berkembang tanpa nalar. Barang siapa mendorong untuk menerima kepatuhan membuta (*taqlîd*) kepada ajaran yang diberikan dan untuk secara mutlak mengesampingkan nalar adalah orang yang tidak menggunakan akalnya, alias orang bodoh (*jâhil*); dan barang siapa merasa cukup dan puas dengan nalar dan mengesampingkan pencerahan dari al-Qur'an dan sunnah adalah orang yang terbujuk/korban ilusi (*maghrûr*). Maka, janganlah menjadi salah satu dari kedua model orang

[27] Lihat al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*..., 4.
[28] Lihat Idem, *Iḥyā'*, Juz III, 19.

tersebut, dan jadilah orang yang berusaha memadukan antara keduanya (*al-'aql wa as-simâ'*)".

Sebagaimana yang telah jamak diketahui, bahwa dalam wacana keislaman muncul diskursus yang cenderung memposisikan dimensi rasionalitas secara *vis a vis* dengan kebenaran wahyu. Seakan-akan ada kesan antara keduanya berdiri secara diametral dan ekstrim; bahwa jika kebenaran rasio selalu mengarah pada pengingkaran wahyu, dan sebaliknya, kebenaran wahyu membawa konsekuensi pada pengabaian kekuatan rasionalitas. Pertentangan (antinomi) semacam ini tentu saja juga (pernah) berlaku bagi hubungan antara shariat dan tasawuf. Dalam konteks ini lah konsep integrasi al-Gzazâlî tersebut menemukan momentum vitalnya.

Menurut hemat penulis, antara logika rasionalitas dan wahyu; antara shariat dan tasawuf, tidak dapat diposisikan secara struktural, tetapi diletakkan dalam hubungan fungsional. Dari sinilah kemudian antara nalar dan wahyu; antara shariat dan tasawuf, dapat berjalan secara harmonis dan saling mendukung menuju kebenaran ilahi. Dalam bangunan keseimbangan ini pula lah tahap-tahap pendakian menuju kesempurnaan hidup bisa terwujud, yakni antara rasionalitas, moralitas, dan akhirnya spiritualitas serta antara shariat, thariqat dan akhirnya hakekat-ma'rifat (iman, islam, dan ihsan; akidah, shariat dan akhlaq). Karena itu, upaya penyandingan antara shariat dengan tasawuf, menjadi syarat mutlak bagi kesempurnaan seorang Muslim. Jika akidah bersimpul pada keenam rukun iman, sementara shariah merupakan elaborasi dari kelima pilar Islam, maka tasawuf/akhlak berpangkal pada ajaran *iḥsān.*

Dengan paradigma integratif-interkonektif inilah, menurut penulis, seorang hamba akan dapat menemukan pola keberagamaan yang otentik. Konsep keberagamaan model ini lah yang akhirnya diartikulasikan secara apik oleh Imām Malik dengan ungkapan: "Barang siapa yang hanya peduli pada tasawuf tanpa peduli untuk berfiqih maka nyata ia telah menjadi zindiq. Dan barang siapa yang peduli fiqih tanpa peduli (mengamalkan) tasawuf, maka nyata dia tidak bermoral (fāsiq)"; (*man taṣawwafa walam yatafaqqah faqad tazandaqa. Waman tafaqqaha walam yataṣawwaf faqad tafassaqa. Waman jama'a bainahumā faqad taḥaqqaqa*).

Jika konsep integrasi-interkoneksi ini kita aplikasikan dalam ibadah, shalat misalnya, maka akan menghasilkan model shalat tiga dimensi. Shalat, sebagaimana dijelaskan dalam berbagai sumber ajaran

Islam, memiliki tiga aspek (dimensi), yakni aspek lahir, aspek batin, dan aspek sosial. Dimensi lahir shalat misalnya, ditegaskan dalam sabda Nabi saw:

صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِي أُصَلِّى

"Shalatlah kamu sekalian sebagaimana aku shalat".

Shalat, sebagaimana dikatakan oleh Imam al-Râfi'î, yakni, "suatu ibadah berupa ucapan dan gerakan yang dimuali dengan takbiratul ihram dan ditutup dengan salam dengan beberapa syarat tertentu (*aqwâlun wa af'âlun muftatahatun bi al-takbîr mukhtatamatun bi al-taslîm bisyarâitha makhshûshah*). Kemudian dimensi batin shalat ditegaskan oleh firman Allah SWT:

أَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِّكْرِى

"Dirikalah shalat, untuk mengingat-Ku." (QS. Thâhâ [20]: 14).

Dalam shalat maupun di luar shalat ia selalu ingat kepada Allah. Ingat di sini tidak semata-mata acapkali menyebut-nyebut ama-Nya, namun juga seluruh rasa, hati dan fikiran merasa senantiasa diawasi dan dikontrol oleh Allah, bahkan di manapun dan dalam keadaan bagaimanapun merasakan kehadiran-Nya.

Sementara itu, dimensi sosial shalat ditegaskan oleh firman Allah:

إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَآءِ والْمُنْكَرِ

"Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan)keji dan munkar." (QS. Al-'Ankabût [29]: 45).

Shalat yang dilakukan hendaknya harus bisa membentuk kepribadian yang penuh dengan nilai moralitas sosial, seperti menumbuhkan nilai kasih sayang, persaudaraan, keadilan, toleransi, keramahan, kebersamaan, permaafan, keikhlasan dan sejenisnya terhadap sesama makhluk Allah lainnya.

Ketiga dimensi shalat tersebut merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Dengan kata lain, gerakan shalat, ingat kepada Allah, dan kerja-kerja sosial, tidak bisa ditinggalkan salah satunya. Ketiga aspek tersebut, ibarat sebuah segi tiga, terpisah satu sudut saja, membuat dua sudut lainnya tidak berguna dan takkan lagi disebut segi tiga. Jika hanya terpaku pada dimensi lahir shalat, dengan

hanya meneguhi rukun dan syarat shalat saja, membuat shalat kita menjadi kering, tanpa ruh dan makna. Implikasi dan pengaruh sosial yang menjadi muara shalat tidak akan didapat. Shalat hanya sekedar menjadi rutinitas, pantes-pantes saja, sekedar menggugurkan kewajiban, atau bahkan menjadi pembungkus perilaku busuknya. Begitu juga sebaliknya, sangat terpaku pada dimensi batin shalat dengan memperbanyak ingat kepada Allah sembari menyingkirkan aspek lahir dan sosial dari shalat, akan terjebak pada khayalan dan utopia belaka. Karena bagaimanapun yang namanya ruh bisa dikatakan ada atau hidup jika ada *wadag*-nya, kalau tidak ada, orang biasa menyebutnya "hantu" atau "siluman".

Demikian halnya dengan hanya bertumpu pada dimensi sosial shalat sembari tidak mempedulikan dimensi shalat secara lahir dan batin, maka akan terjerumus pada kehidupan sekuler yang ujung-ujungnya didera oleh rasa keterasingan karena hampa dari sentuhan nilai-nilai spiritualitas yang transenden. Karena itu, tidak ada istilah "lebih baik tidak shalat, asal baik dengan masyarakat, dari pada shalat tapi tetap berprilaku buruk". Ungkapan tersebut tidak layak diucapkan oleh orang yang berusaha untuk menjadi mukmin yang baik. Tentu yang baik dan ideal adalah melaksanakan shalat secara utuh dan paripurna dengan berusaha memenuhi ketiga dimensi tersebut secara berimbang, tanpa ada upaya ingin memberatkan yang satu sambil meringankan yang lain.

Selanjutnya, di samping menyangkut ketiga dimensi tersebut, shalat yang yang kita kerjakan harus senantiasa kita iringi dengan sikap *khushû'*, yakni menghayati secara seksama ketiga dimensi shalat tersebut dengan mengerahkan seluruh kekuatan rasa, pikiran dan hati-nurani. Tambahan lagi, perlunya sikap *ikhlâṣ*, yakni dalam menjalankan ketiga dimensi shalat tersebut haruslah dimotivasi oleh niat karena Allah (*lillâhi ta'âlâ*) tanpa dibarengi oleh sifat *riyâ'* (ingin dilihat), *sum'ah* (ingin didengar), *'ujub* (ingin berbangga) dan *takabbur* (sombong). Akhirnya, perlunya sikap *tawakkal* yakni menyerahkan seluruh daya upaya shalatnya yang utuh dan paripurna tersebut kepada Allah dengan harapan yang sangat besar (*rajâ'*) bahwa shalatnya akan diterima, meskipun sambil diliputi sedikit kekhawatiran (*khauf*) akan kemungkinan shalatnya tidak diterima.

Perpaduan antara aspek lahir-batin ini juga terlihat dalam ibadah haji. Memakai baju ihram pada waktu memulai ibadah haji, misalnya, bagi para sufi bukan hanya sekedar mengganti pakaian biasa dengan baju ihram, yang memang harus kita lakukan, tetapi juga mengandung makna spiritual di balik itu. Pencampakan baju yang biasa kita pakai, bermakna

mencampakkan "emblem-emblem"yang biasa menghiasai baju kita sehari-hari, seperti perhiasan yang menunjukkan status ekonomi tertentu, atau pangkat dan lencana yang menunjukkan status atau kedudukan orang yang menyandangnya. Dengan menaggalkan baju "biasa"itu, maka diharapkan pengaruh harta dan kedudukan pada saat itu pada diri kita akan terhapus. Demikian juga dengan mengenakan baju ihram yang putih dan sederhana, kita diingatkan akan fitrah kita yang suci dan pandangan Tuhan yang tidak membeda-bedakan manusia karena harta, keturunan atau kedudukannya, tetapi pada kesucian hati dan derajat ketakwaannya.

ˇWalhasil, sudah saatnya kita merekonstruksi model hubungan antara shariat dengan tasawuf dari pola antinomi ke arah pola integrasi-interkoneksi. Mengingat, shariat dan tasawuf ibarat dua sisi dari mata uang yang sama. Keduanya menjadi tak dapat dinegasikan dan dipertentangkan antara satu dengan lainnya. Penghadapan kedua sisi tersebut secara *vis a vis*, selain akan memperlihatkan kebodohan seseorang, juga memberikan indikasi adanya upaya "politisasi"Islam. Karena itu, persoalan agama, sepanjang tidak dijadikan komoditas "politik", insha Allah akan mendamaikan kehidupan manusia. Namun, jika yangterjadi sebaliknya, niscaya akan nampak keras dan menggumpal menjadi maha-petaka yang justru tidak membawa kesejahteraan bagi umat Islam sendiri. Mereka yang termasuk kelompok terakhir ini, pasti bukan tipe sufi yang baik.

Sufi yang kaffah dan baik adalah sosok sufi yang mampu menjadikan shariat sebagai spirit dalam menempuh hidup yang lebih tenang dalam dunia kesufian. Karena, setiap upaya penemuan hidup sufi tanpa melewati gerbang shariat, bukan saja salah haluan, tetapi juga akan membawa orang tersebut bisa mengamalkan ajaran tasawuf yang sesat dan menyesatkan. Sehingga tidaklah mengherankan jika di kalangan sufi tertentu masih memperlihatkan dengan mencolok sikap "permusuhan" kepada shariat yang dipandangnya sebagai amalan "kulit"dan memuji tasawuf sebagai amalan "ïsi". Padahal, jika tak ada kulit sudah pasti isi tak akan pernah bertahan lama. Dia akan cepat membusuk dan tak akan bermanfaat buat hamba. Begitu pula sebaliknya, bila ada kulit namun tidak ada isi, pasti tidak ada gunanya juga.

Ibadah ritual akan jatuh nilainya menjadi seremonial tanpa isi jika ibadah tersebut dilaksanakan tanpa sikap batin. Sebaliknya, sikap batin yang tidak diaktualisasikan dalam bentuk aktifitas formal-seremonial merupakan kesombongan spiritual yang menjurus pada

penyelewengan (zindiq). Jadi, seharusnya ada kulit ada pula isinya; ada formal ada pula spiritualnya. Biar lengkap dan nikmat.

PENUTUP

Shariat adalah cara formal untuk melaksanakan peribadatan kepada Allah, yang dirujuk oleh al-Qurán sebagai tujuan utama penciptaan manusia (Q.S. 51:56). Sedangkan hakikat, yakni tasawuf, sepertri yang diisyaratkan dalam definisi iḥsān: "Engkau beribadah seakan-akan melihat Tuhan, dan seandainya engkau tidak melihat-Nya, niscaya Dia melihatmu", merupakan penyempurna dari ibadah formal tersebut. Oleh karenanya, sudah sepatutnyalah kedua aspek penting dari agama ini tidak dihayati secara terpisah, namun dilaksanakan sebagai dua hal yang saling melengkapi dan diperlakukan secara seimbang.

Penekanan yang berlebihan terhadap aspek lahir (shariat) tanpa mempedulikan aspek batin (tasawuf) hanya akan melahirkan ahli-ahli eksoterik formal, yang tidak mampu mengapresiasi dimensi spiritual dari ibadah formalnya, beragama hanya menjadi ekspresi keimanan yang kering. Karenanya, upaya integrasi-interkoneksi antara keduanya menjadi conditio sine quanon guna mewujudkan pola keberagamaan yang otentik, produktif dan humanis. Semoga!
Wallāhu A'lam bi al-Shawwāb!

DAFTAR RUJUKAN

Abū Ḥāmid Muḥammad Al-Ghazālī, Iḥyā'Últūm ad-Dīn. Semarang: Maktabah wa Mathbaáh, t.t.

---------. *Kitāb al-Arba'īn fī Uṣūluddīn.* Beirūt: Dār al-Jīl, 1988.

---------. *Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl.* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 2000.

---------. *Bidāyāt al-Hidāyah* . t.tp.: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, t.t.

Aḥmad Amīn. *Zhūhr al-Islām*, Jilid II. Kairo: Maktabah Nahdhah al-Miṣriyah), t.t.

Amin Abdullah. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?,* Cet. I . Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

At-Taftazani. *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Bandung: Pustaka, 1974.

Fazlur Rahman. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Ibn 'Ujaibah. *Īqāẓ al-Himam fī Syarḥ al-Ḥikam*. Kairo: Maktabah al-Syurūq al-Dauliyah, 2009.

Ilai Alon. "Al-Ghazâlî on Causality"," *JAOS*, No. 4, Vol. 100 (1980), 397.

Jurkani Yahya. *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Mulyadhi Kartanegara. Menyelami Lubuk Tasawuf. (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.

Muhammad Muslehuddin. *Philosophy of Islamic Law and The Orientalists: A Comparative Study of Islamic Legal System.* Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985.

N.J. Coulson. *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence.* Chicago: University of Chicago, 1969.

Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: Grafindo Persada, 1997.

GLOBALISASI DAN BUDAYA KONSUMTIVISME DALAM TILIKAN ILMU *USHUL FIQH*

Ahmad Syafi'i SJ

PENDAHULUAN

Kekuatan global, diakui atau tidak, benar-benar telah memberikan dampak pada pola hidup masyarakat, yaitu pola hidup modern yang diwujudkan dengan budaya konsumtif, pergaulan bebas, hedonistik, dan individualistik para pemodal/investor melihat dengan jeli kecenderungan masyarakat yang gandrung terhadap pola hidup modern yang konsumtif tersebut dengan mendirikan pusat-pusat perbelanjaan (mall). Mall bukan lagi hanya berfungsi sebagai tempat untuk bertransaksi, tetapi juga berfungsi akulturasi sehingga pusat-pusat perbelanjaan muncul sebagai tempat untuk belajar dan sebagai sumber nilai-nilai baru.[1]

Dalam dunia modern, gaya hidup selalu mendefinisikan sikap, niali-nilai, kelas dan stratifikasi sosial seseorang. Segalanya melulu dilihat tampak luar.Sebab, image yang ditampilkan atau citra yang direfleksikan selalu dianggap mendefinisikan eksistensi kita. Maka, pada saat ideologi gaya hidup semacam ini menjadi terasa lazim dan normal, imagologi bukan lagi suatu yang jauh dari sekedar wacana. Ia telah benar-benar berada di sekeliling kita, bahkan lebih dekat, menjadi suatu yang diam-diam kita anut.

Disinilah embrio dari konsumtivisme tersebut terlahir, sebagai anak haram dari popularitas *culture* yang kian hegemonik dan industri gaya hidup yang mendidik masyarakat menjadi pesolek. Konsumtivisme terjadi saat konsumsi tidak lagi diterjemahkan sebagai semata-mata lalu lintas kebudayaan benda, dimana benda itu dinilai berdasarkan nilai dan fungsinya.Tetapi lebih memandang sebagai panggung sosial yang di dalamnya nilai-nilai diperebutkan, makna yang tersembunyi di balik sekedar nilai kebendaan dan perang posisi yang tak henti-henti.[2]Misalnya ketika seseorang hendak berbelanja, dia harus ke mall/ supermarket, padahal di pasar-pasar tradisional mereka lebih bebas dan lebih murah harganya.Ini karena ada sesuatu yang diinginkan diluar

---

[1]http://isjd.lipi.go.id/index.php/Search.html?act=tampil&id=38647&idc=72. Diakses pada Tanggal 22 Nopember 2012.

[2]Lihat http://hermaninbismillah.blogspot.com/2009/08/konsumerisme-dalam-persfektif-islam.html.

barang kebutuhannya, yakni "prestise"dan status "modernitas" dalam *image*-nya.

Tidak bisa dipungkiri, bahwa "kotak ajaib" yang bernama "Televisi" ikut andil dalam membentuk sebuah masyarakat yang "the economic of wants" bukan "the economic of need". Maksudnya, orang membeli barang bukan karena faktor kebutuhan, tapi karena faktor keinginan semata. Sering terjadi, misalnya, seorang ibu yang pergi ke pasar ingin membeli "sapu", sampai di rumah malah membawa "sepatu", karena ia melihat di etalase toko dekat pen jual sapu, sepasang sepatu "merayu" untuk dibeli.

Kita menyadari bahwa secara bertahap namun pasti, otak kita telah dibentuk melalui iklan-iklan produk konsumtif, untuk seantiasa memikirkan bagaimana memperoleh barang tersebut. Tambahan lagi, tampilan iklan-pun diperlombakan. Pada saat pikiran telah terpatri pada keinginan memperoleh barang dimaksud, maka target usaha, kerja, bahkan hidup telah terfokus pada apa yang diinginkannya tersebut.

Jadi, fungsi dari sesuatu itu tidak lagi dijadikan tolak ukur lalu lintas kebudayaan benda, namun telah dipengaruhi oleh nilai-nilai yang lainnya, seperti gengsi, posisi ataupun yang lainnya maka secara sengaja atau tidak orang tersebut sudah terjangkit virus konsumtivisme. Darifenomena ini maka akan terbesit dalam pikiran kita bagaimana hal ini bisa terjadi, siapa aktor intelektualnya dan bagaimana melepaskan diri dari paham yang sudah membudaya ini?

Dalam konteks ini, penulis mencoba memotret budaya konsumtivisme yang sedang menggerogoti sendi-sendi kehidupan masyarakat, Indonesia khususnya, serta menggagas solusi bagaimana mempersiapkan masa depan umat dari perspektif syariah dengan mengeksplorasi teori "pertingkatan norma" di satu sisi, dan teori "mashlahah" pada sisi yang lain, dalam ushûl al-fiqh. Kajian ini sesungguhnya lebih diarahkan kepada bagaimana mendayagunakan metode yang ditawarkan dalam ilmu ushûl al-fiqh untuk merumuskan asas-asas atau norma syariah guna merespons berbagai hal, dan di sini secara khusus dikaitkan dengan masalah budaya konsumtivieme atau prilaku konsumtif yang kini menjadi pokok perbincangan yang paling mengemuka.

MENGHADIRKAN USHUL FIQH SEBAGAI CARA PANDANG

Meskipun secara umum ushûl al-fiqh merupakan metode pengkajian Islam pada umumnya dan dalam sejarah kebudayaan Islam inilah satu-satunya metode khas Islam yang berkembang, namun dalam pengertian khusus, ushûl al-fiqh adalah suatu metode penemuan hukum syariah. Sebagai metode penemuan hukum, ushûl al-fiqh merupakan bagian dari metode penelitian hukum Islam secara umum.Penelitian hukum Islam secara keseluruhan dibedakan ke dalam dua bidang besar, yaitu penelitian hukum Islam deskriptif dan penelitian hukum Islam preskriptif.Penelitian hukum Islam deskriptif mencoba meneropong hukum Islam sebagai suatu fenomena sosial yang berinteraksi dengan gejala-gejala sosial lainnya.Sementara penelitian hukum Islam preskriptif bertujuan menggali norma-norma hukum Islam dalam tataran *das sollen*, yaitu norma-norma yang dipandang ideal untuk dapat mengatur tingkah laku manusia dan menata kehidupan bermmasyarakat yang baik.Ushûl al-fiqh termasuk ke dalam bidang penelitian preskriptif, yang bertujuan menemukan norma-norma syariah untuk merespon berbagi permasalahan dari sudut pandang normatif.[3]

Beberapa ahli, sebagaimana dinyatakan Syamsul Anwar, berpendapat bahwa hukum Islam sesungguhnya terdiri atas norma-norma berjenjang (berlapis). Di zaman lampau pelapisan itu terdiri atas dua tingkat norma, yaitu peraturan hukum konkrit (*al-ahkâm al-far'iyyah*), dan asas-asas umum (*al-ushûl al-kulliyyah*). Asas-asas umum itu dalam pandangan para ahli hukum Islam klasik mencakup kategori yang luas sehingga meliputi pula nilai-nilai dasar (*al-qiyam al-asâsiyah*) hukum Islam.Oleh karena itu, untuk praktisnya norma-norma tersebut dibagi menjadi tiga tingkatan, yaitu (1) nilai-nilai dasar, (2) asas-asas umum, dan (3) peraturan konkrit[4].

---

[3]Lihat Syamsul Anwar, *Membangun Good Governance dalam Penyelenggaraan Birokrasi Publik di Indonesia: Tinjauan Perspektif Syari'ah dengan Pendekatan Ilmu Ushul Fikih,* Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Ushul Fikih pada Fakultas Syari'ah Tanggal 25-September (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2005), 4. Lihat juga Idem, *Metodologi Hukum Islam,* Modul Kuliah Ushul Fiqh (Yogyakarta: UIN, 2006), 79. Bandingkan juga dengan Padmo Wahjono, "Budaya Hukum Islam dalam Perspektif Hukum di Indonesia Masa Datang," dalam Amrullah (*et.al.*, ed.), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional: Mengenang 65 Tahun Prof. Dr. H. Bustanul Arifin, SH.* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 175.

[4]Nilai-nilai dasar hukum Islam adalah nilai-nilai dasar agama Islam sendiri, karena hukum Islam berlandaskan nilai-nilai dasar Islam. Di dalam al-Qur'an secara harfiah dan secara implisit banyak ditemukan nilai-nilai dasar hukum Islam. Misalnya, tauhid, keadilan, persamaan, kebebasan, kemashlahatan, persaudaraan, syura, tasamuh, dan lain sebagainya. Dari nilai-nilai dasar itu diturunkan asas-asas umum hukum Islam dan dari asas umum lalu diderivasikan peraturan hukum konkret. Dengan kata lain, kita

Dalam penelitian hukum Islam, penggunaan ushûl al-fiqh sebagaimana banyak berlaku selama ini lebih banyak terarah kepada penelitian peraturan hukum konkret: bagaimana hukum kawin beda agama? Bagaimana hukum melakukan euthanasia?Dan seterusnya. Dengan kata lain, hukum Islam –dalam pandangan banyak orang-biasanya hanya dimaksudkan sebagai kumpulan peraturan konkret berupa halal, haram, makruh, mubah, atau sunat saja (*al-ahkam al-khomsah*). Bila disebut hukum Islam, yang terbayang oleh mereka hanyalah kategori-kategori tersebut.Menurut Syamsul, seharusnya penelitian hukum Islam juga diarahkan kepada penggalian asas-asas dengan mempertimbangkan pendekatan pertingkatan norma sehingga lebih mudah merespon berbagai perkembangan masyarakat dari sudut syariah[5].

Dalam kajian kali ini, masalah fenomena budaya konsumtivisme dalam perspektif hukum Islam akan dilihat dengan "teori pertingkatan norma" dan "mashlahah" dalam ushûl al-fiqh.

KONSUMTIVISMEVsKONSUMERISME: *TERMINOLOGI YANG SERING DIRANCUKAN*

Pengertian "konsumerisme" yang berkembang dalam masyarakat Indonesia sama sekali berbeda dengan arti asli yang lazim diberikan kepada istilah tersebut. Menurut arti asli sebagaimana dijelaskan dalam kamus bahasa Inggris bahwa *"consumerism is campaigning for the protection of consumers'interests"*[6] (konsumerisme adalah gerakan untuk melindungi kepentingan-kepentingan para konsumen). Definisi lain menegaskan bahwa konsumerisme adalah gerakan atau paham untuk melindungi para konsumen dari produk-produk yang merugikan mereka dan menuntut perlakuan adil bagi mereka dalam menghadapi pengusaha-pengusaha dan juga penguasa sehubungan dengan produk yang mereka lancarkan. Di Indonesia misalnya terdapat Yayasan Lembaga Konsumen Indonesia (YLKI) yang merupakan gerakan untuk menyerukan perlindungan bagi konsumen terhadap berbagai produk perusahaan dan

---

bisa menyatakan bahwa suatu peraturan hukum konkrit berlandaskan pada asas umum dan asas umum itu sendiri mengacu kepada nilai dasar. Sebagai contoh misalnya, Dari nilai persamaan dapat diturunkan asas dalam dunia peradilan bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama untuk menjadi hakim. Dari asas ini kemudian diderivasikan peraturan hukum konkret bahwa mubah hukumnya perempuan menjadi hakim. Dielaborasi dari Syamsul Anwar, *Membangun Good Governance,* 4.

[5]Ibid.

[6]Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1989), 252.

pemerintah.Gerakan ini merupakan salah satu wujud nyata dari konsumerisme.[7]

Hanya saja dalam masyarakat Indonesia umumnya, konsumerisme dimaksudkan kepada pengertian lain menyangkut perilaku berkonsumsi, sehingga konsumerisme diartikan sebagai gaya hidup yang konsumtif, yaitu "semangat berbelanja berlebihan yang mengarah kepada pola hidup mewah" dengan membelanjakan uang untuk hal-hal yang melebihi kebutuhan yang wajar demi pemuasan keinginan yang imajiner.[8] Dengan kata lain, Konsumtif adalah keinginan untuk mengkonsumsi barang-barang yang sebenarnya kurang diperlukan secara berlebihan untuk mencapai kepuasan yang maksimal. Konsumen memanfaatkan nilai uang lebih besar dari nilai produksinya untuk barang dan jasa yang bukan menjadi kebutuhan pokok. Jadi, apa yang dimaksud dengan konsumerisme dalam pengertian popular di masyarakat kita tidak lain adalah konsumtivisme. Dengan demikian dapat dilihat bahwa sementara dalam arti sebenarnya sasaran bidik wacana konsumerisme adalah prilaku produsen dalam kaitannya dengan hak-hak konsumen, sedangkan dalam pengertian populer di masyarakat sasaran bidik wacana konsumerisme adalah prilaku konsumen dalam kaitan dengan pola berbelanja yang konsumtif.

FENOMENA KONSUMTIVISME: SEBUAH REALITAS

Ditengah realitas kondisi ekonomi bangsa kita yang masih jauh dibawah Negara lain. Masyarakat kita malah semakin dikendalikan oleh budaya konsumtivisme. Besarnya peningkatan permintaan terhadap barang-barang teknologi seperti yang diberikatan di beberapa media sejak tahun-tahun lalu hingga sekarang,telah menunjukkan perilaku konsumtif bangsa Indonesia yang semakin memprihatinkan. Tiada hari tanpa belanja dan membeli.Bahkan sebagian dari mereka sudah ada yang mengidap penyakit *"shopilimia*", suatu penyakit "kecanduan berbelanja". Masyarakat kita pun akhirnya semakin sulit membedakan antara kebutuhan dan keinginan.Barangkalikita pernah memperhatikan beberapa counter handphone yang selalu ramai saat hari-hari biasa dan membludak di hari libur. Survey membuktikan bahwa, banyak diantara kita yang mempunyai telepon seluler lebih dari satu. Keberadaan dua sampai tiga telepon seluler disaku bagi sebagian besar masyarakat kita saat ini tidak lagi menjadi sesuatu hal yang aneh,namun sudah lumrah.

---

[7] Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Cakrawala, 2006), 121-122.

[8] *Ibid*., 122.

Apple, BlackBerry dan Htc merupakan segelintir brand yang menghiasi saku-saku banyak orang saat ini,tentunya dengan dibantu HP-HP lokal lainnya.Fakta ini, diperkuat oleh prilaku para remaja kita dan masyarakat, khususnya pada momen-momen khusus yang terjadi di sepanjang tahun, semisal hari raya keagamaan, seperti bulan Ramadhan, Hari Raya Idul Fitri, Natal, dan Tahun Baru.

Remaja dan Gaya Hidup Konsumtif

Remaja yang bergaya hidup konsumtif rela mengeluarkan uangnya hanya untuk jaga gengsi dalam pergaulan. Baik itu masalah makanan dan minuman, pakaian, juga masalah hiburan (*Food, Fashion, and Fun*). Hal ini merupakan perwujudan dari *gharizah al baqa* (naluri mempertahankan diri).Setiap orang ingin dianggap eksis dalam lingkunganpergaulannya. Bagi produsen, kelompok usia remaja adalah salah satu pasar yang potensial. Alasannya antara lain karena pola konsumsi seseorang terbentuk pada usia remaja. Di samping itu, remaja biasanya mudah terbujuk rayuan iklan, suka ikut-ikutan teman, tidak realistis, dan cenderung boros dalam menggunakan uangnya. Sifat-sifat remaja inilah yang dimanfaatkan oleh sebagian produsen untuk memasuki pasar remaja.Saat remaja sedang gandrung dengan gaya hidup mewah, para pengusaha yang tak bertanggung jawab malah memberikan saluran untuk menampung gelegak nafsu konsumtif remaja. Produk-produk makanan, minuman, pakaian, sampai hiburan dikemas begitu rupa supaya remaja betah dan merasa nyaman dengan gaya hidup konsumtif yang selalu identik dengan kemewahan.

Konsumtivisme di Bulan Ramadhan

Menurut sejumlah cendekiawan, budaya konsumtif yang mewabah saat ini tidak terlepas dari perkembangan budaya kapitalisme yang menempatkan konsumsi sebagai titik sentral kehidupan dalam tatanan sosial masyarakat[9]. Terlebih lagi pada momen-momen khusus yang terjadi disepanjang tahun yang mendorong setiap individu untuk bertindak konsumtif.Hal ini awalnya hanya untuk memenuhi kebutuhan yang dianggap perlu, namun lama-kelamaan sifat konsumtif semakin besar sehingga individu cenderung membeli barang yang sebenarnya tidak mereka butuhkan. Keinginan yang besarlah yang membuat mereka

---

[9]http://haluankepri.com/opini-/32626-esensi-ramadan-dan-budaya-konsumtif.html. Diakses pada tanggal 22 Nopember 2012.

susah untuk menahan membelanjakan uang mereka untuk barang-barang tersebut. Terlebih lagi pada hari raya keagamaan, seperti bulan Ramadhan, Idul Fitri, Natal dan Tahun Baru[10].

Sebagai negara dengan mayoritas penduduk beragama Islam, setiap tahun Indonesia pasti memperingati berbagai hari perayaan agama. Setiap perayaan mempunyai daya tarik tersendiri dan telah membentuk suatu budaya di Indonesia, khususnya untuk umat muslim. Begitu halnya juga dengan bulan Ramadhan yang merupakan bulan penting bagi umat Islam.Di bulan Ramadhan, umat Islam diwajibkan untuk melaksanakan ibadah puasa selama sebulan penuh. Bulan yang hanya muncul satu kali dalam setiap tahun ini menjadi suatu kesempatan untuk para muslim memperbanyak amal ibadah mereka. Namun, di Indonesia sendiri terjadi sebuah kebudayaan yang terbentuk selama bulan Ramadhan, yaitu budaya konsumtivisme atau prilaku konsumtif.

Semakin tahun, budaya tersebut semakin berakar dan sulit dirubah.Padahal, esensi puasa di bulan Ramadhan itu sendiri adalah untuk melatih manusia agar hidup dengan lebih sederhana, menahan segala hawa nafsu dan dapat merasakan kesulitan dan kekurangan yang dirasakan oleh kaum yang lemah dari segi ekonomi. Budaya ini semakin menjadi-jadi ketika menjelang akhir Ramadhan mendekati Idul Fitri, dimana sebagian besar masyarakat Muslim berlomba-lomba membeli barang-barang baru untuk dipakai di hari raya tersebut. Budaya konsumtif selama Ramadan sampai lebaran ini sepertinya sudah mulai mengakar di masyarakat kita sehinggamenjadi semacam permakluman publik.Esensi mulia Ramadhan itulah yang mulai dilupakan oleh kebanyakan umat Muslim Indonesia. Anehnya,budaya ini hanya berkembang pesat di Indonesia, sedangkan di negara mayoritas Muslim lainnya tidak begitu terpengaruh.

DAMPAK PRILAKU KONSUMTIF

Konsumsi merupakan aktivitas manusia untuk membeli dan mengkonsumsi barang dalam memenuhi kebutuhan hidupnya.Dalam kajian ilmu ekonomi konsumsi sebagai salah satu faktor yang mendorong pertumbuhan ekonomi. Dengan meningkatnya konsumsi akan terjadi peningkatan permintaan terhadap barang dan jasa sehingga para produsen akan menambah volume produksi. Namun konsumsi yang melebihi dari kebutuhan atau sudah mengarah pada budaya prilaku

[10]Lihat Ibid.

konsumtif akan berubah menjadi penyakit serius dalam kehidupan ekonomi maupun sosial bahkan linkungan[11].

Prilaku konsumtif adalah watak yang selalu ingin berbelanja untuk tujuan prestise di tunggangi oleh egoisme. Yaitu faham yang hanya mencari kepuasan pribadi dengan cara berfoya-foya yang sering mengabaikan tanggung jawab sosial dan dampak buruk bagi lingkungan. Ego merupakan ambisi untuk mengejar kepuasan nafsu yang tak berkecukupan.Akhirnya gaya hidup mewah dan konsumtif membuat seorang muslim tidak lagi peduli dengan halal atau haram dari produk yang dikonsumsinya yang akhirnya harus bertolak belakang dengan aturan Allah SWT.

Perilaku konsumtif ini dapat terus mengakar di dalam gaya hidup sekelompok remaja. Dalam perkembangannya, mereka akan menjadi orang-orang dewasa dengan gaya hidup konsumtif. Gaya hidup konsumtif ini harus didukung oleh kekuatan finansial yang memadai. Masalah lebih besar terjadi apabila pencapaian tingkat finansial itu dilakukan dengan segala macam cara yang tidak halal. Mulai dari pola bekerja yang berlebihan sampai menggunakan cara instan seperti korupsi.

Pada akhirnya perilaku konsumtif bukan saja memiliki dampak ekonomi, politik, psikologis, sosial bahkan moral. Prioritas infaq berubah, sehingga banyak diantara kita yang berani mengeluarkan uang untuk membeli produk bermerek yang mahal harganya, karena kita sekaligus beli prestis. Tapi mereka merasa berat untuk menyumbang kegiatan ke-Islaman dan kikir jika untuk mendanai proyek-proyek amal. Selanjutnya dampak dari konsumtif adalah bahaya bercokolnya dalam hati manusia sifat hedonistik dan individualistik.

Selanjutnya, prilaku konsumtif juga bisa menjadi pemicu terjadinya tindakan korupsi. Ansari Yamamah, pengamat politik dari IAIN Sumatra Utara misalnya, mengatakan bahwa prilaku konsumtif dan materialistik masyarakat serta sistem politik yang masih "mendewakan" materi telah "memaksa" terjadinya permainan uang (*money politic*) dan korupsi. Lebih jauh Ansari mengatakan, bahwa masyarakat sedang "sakit" akibat perilaku konsumtif sehingga selalu menetapkan standard materi terhadap calon pemimpin. [12]Perilaku itu

[11]http://dayyan77.blogspot.com/2011/06/komsumsi-dalam-perspektif-islam.html/, diakses pada tanggal 22 Nopember 2012.

[12]Lihat Ansari Yamamah, "Prilaku Konsumtif Penyebab Korupsi", dalam http://www.republika.co.id/berita/breaking-news/nasional/09/12/15/95890-perilaku-konsumtif-penyebab-korupsi, diaksespada tanggal22 November 2012.

dapat dilihat dari kebiasaan masyarakat yang sering meminta dan "mengemis" sesuatu kepada setiap orang yang punya hajat, seperti dalam Pemilu.Masyarakat tidak lagi memperhatikan latar belakang dan mempertanyakan program atau visi-misi calon pejabat yang bersangkutan sebagai pertimbangan dalam memberikan pilihan politiknya.Masyarakat lebih sering bertanya apa yang akan mereka dapatkan.[13]

Jadi, kondisi masyarakat yang materialistik dan konsumtif demikian ini justru akan menjadi peluang bagi calon pejabat yang bermental kotor tetapi memiliki persediaan materi banyak. Akhirnya orang bodohpun bisa menjadi pejabat asalkan mempunyai duit yang melimpah. Tambahan lagi, hampir tidak ada, untuk tidak menyatakan tidak ada sama sekali, partai politik yang sudi mengusung calon pejabat yang tidak memiliki materi yang banyak. Oleh karena terdorong untuk memuaskan "nafsu materialistik" dan "konsumtif" masyarakat dan parpol itu, seorang pejabat yang ingin bertarung dalam pemilu harus menyiapkan dana yang sangat besar yang jumlahnya bisa mencapai ratusan juta, bahkan milyaran rupiah. Sebagai konsekuensi logisnya, maka tidak mengherankan jika pejabat yang bersangkutan harus melakukan berbagai cara, termasuk korupsi dan kolusi untuk mengembalikan "modalnya" kalau sudah mendapatkan jabatan.

GLOBALISASI DAN BUDAYA KONSUMTIVISME: PERSPEKTIF SYARIAH

Berbicara tentang budaya konsumtivisme, kita harus melihat dunia dalam mana kita sekarang hidup. Sebagaimana kita ketahui bersama, bahwa kita sekarang hidup dalam era globalisasi. Globalisasi, sebagaimana satu pendapat mengatakan, merupakan suatu tahap, tahap sekarang di dalam perkembangan kapitalisme yang kini mencapai puncak kematangannya dan "yang tampaknya sekarang tidak ada alternatif lain yang mampu menandinginya."[14] Sementara itu, pendapat lain menyatakan bahwa globalisasi bukan hanya tahap sekarang dalam perkembangan kapitalisme, melainkan bagian integral dari perkembangan kapitalisme sejak kelahirannya. Dalam kaitannya dengan ini, Marx dan Engels menegaskan bahwa industri modern tidak saja menciptakan pasar dunia yang konstan, tetapi kebutuhan terhadap pasar yang terus meluas membuat kaum kapitalis berhamburan ke seantero

---

[13]Lihat Ibid.

[14] Lihat Johannes Dragsbaek Schmidt dan Jacques Hersh, "Globalization or the Coming-of-Age of Capitalism," dalam Johannes Dragsbaek Schmidt dan Jacques Hersh (ed.), *Globalization dan Social Change* (London-New York: Routledge, 2000), 1.

permukaan bumi sehingga mereka harus berada di mana-mana, tinggal di mana-mana,membuat koneksi di mana-mana. Kapitalis melalui eksploitasinya terhadap pasar dunia telah memberikan karakter kosmopolitan terhadap produksi dan konsumsi di setiap negara.[15]

Jadi apapun globalisasi itu, ia sangat berkait berkelindan dengan kapitalisme. Sistem kapitalisme menurut Arif Budiman, didasari oleh empat dasar pokok, yaitu: *pertama,* ajaran materialisme yang memacu orang untuk mengejar kekayaan materi yang kemudian menjadi ukuran dalam menilai orang. *Kedua*, filsafat individualisme yang mengharuskan orang memperjuangkan kepentingan dirinya sendiri lebih dahulu. *Ketiga*, pengakuan terhadap hak milik mutlak atas kekayaan, yang memungkinkan orang untuk memperoleh kekayaan tanpa batas selama tidak melanggar hukum yang ada, dan tidak masalah manakala ada orang yang sangat kaya di tengah-tengah orang yang kelaparan. *Keempat*, adanya pasar bebas yang merupakan arena orang berkompetisi untuk mengumpulkan kekayaan.[16] Meskipun sistem ini telah mengantarkan beberapa negara di Eropa, Amerika Utara dan Timur Jauh (Korea, Jepang) menjadi negara maju dengan kekayaan melimpah dan teknologi tinggi,namun di pihak lain menimbulkan ketimpangan dalam tata dunia di mana negara-negara dunia ketiga yang miskin semakin tergantung kepada negara-negara maju. Selain itu sistem ini juga telah mengakibatkan penggusuran sumber daya yang menyebabkan terjadinya krisis lingkungan.

Ekspansi pasar sebagai bagian dari watak kapitalis mengharuskan penciptaan kondisi meningkatnya penjualan dan konsumsi melalui penggunaan instrumen iklan. Iklan dikatakan sebagai sarana yang memiliki kekuatan *magic* yang mampu menciptakan kebutuhan dan mempengaruhi prilaku konsumtif.[17] Ekspansi pasar dengan iklan sebagai ujung tombaknya mampu menciptakan mimpi-mimpi yang merasuk ke seluruh lapisan masyarakat sehingga konsumtivisme tidak hanya menjadi ciri masyarakat kelas menengah dan atas tetapi juga meluas ke masyarakat bawah. Padahal merebaknya

---

[15]David Harvey, "Globalization in Question", dalam Johannes Dragsbaek Schmidt dan Jacques Hersh (ed.), *Globalization…,* 20. Lihat Juga Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam…*, 123.

[16] Arief Budiman, "Konsumerisme dan Etos Kerja dalam Masyarakat Modern," dalam Johanes Mardimin, (ed.), *Jangan Tangisi Tradisi: Transformasi Budaya Menuju Masyarakat Indonesia Masyarakat Modern* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), 95-96.

[17] Lihat Heru Nugroho, "Globalisasi, Perilaku Konsumtif, dan Konsumerisme," dalam Th. Sumarthana (ed.), *Reformasi Politik, Kebangkitan Agama dan Konsumerisme* (Yogyakarta: Institut Dian/ Interfidei, 2000), 187.

prilaku konsumtif yang tidak diimbangi dengan daya kritis publik dan daya kritis konsumen sangat membahayakan posisi konsumen.[18]

Kondisi sebagaimana dijabarkan tersebut di atas, jelas-jelas merupakan tantangan bagi kita sebagai umat Islam. Dalam rangka menghadapi tantangan tersebut, salah satunya kita bisa mengacu kepada firman Allah SWT berikut:

يا أَيُّها الَّذِ ينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ واتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيْرٌ بِمَا تَعْمَلُوْنَ(الحشر : ١٨).

> *"Wahai orang-orang yang beriman!Bertakwalah kamu sekalian kepada Allah, dan hendakklah setiap orang memperhatikan apa yang ia persiapkan untuk menghadapi hari esok, dan (sekali lagi) bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan".* [QS. 59: 18].

Jika kita lihat dari perspektif teori pertingkatan norma, maka nilai dasar (*al-qiyam al-asâsiyah*) dalam syariah Islam yang bisa kita petik dari ayat tersebut adalah "orientasi ke hari depan". Dari konsep "orientasi ke hari depan" sebagai salah satu nilai dasar syariat Islam ini kemudian dapat diturunkan asas umum (*al-ushûl al-kulliyyah*) asas "visi strategis" di dalam menghadapi era globalisasi. Visi adalah gambaran mengenai masa depan yang dikonseptualisasikan dan yang hendak diwujudkan. Oleh karenanya, Islam sangat menekankan pada umatnya agar mereka memperhatikan hari esok dan membuat perencanaan serta persiapan guna menyongsong hari depan. Mengacu pada ayat tersebut di atas, paling tidak persiapan yang harus kita lakukan dalam menghadapi era globalisasi ini yang dimotori oleh sistem kapitalisme adalah: *pertama* pengembangan sumber daya umat (manusia) melalui pendidikan untuk mengembangkan skill termasuk didalamnya penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi, khususnya penggalian asas-asas ajaran Islam guna memberikan respons terhadap perkembangan dunia yang sekarang sedang berlangsung seperti pengembangan pengkajian ilmu ekonomi Islam dan ilmu-ilmu lain untuk dapat memberi interpretasi yang tepat terhadap dunia yang kita hadapi. *Kedua,* menumbuhkan kesadaran umat terhadap situasi dunia saat ini dan tantangan yang sedang dihadapi.Dalam konteks globalisasi yang merupakan bagian integral dari perkembangan kapitalisme, salah satu dampak ekonomi pasar yang dihadapi dalam prilaku konsumsi adalah meningkatnya semangat konsumtivisme.Termasuk dalam peningkatan kesadaran masyarakat adalah peningkatan daya kritis terhadap produk dan kesadaran perilaku

[18]*Ibid.*, 191.

konsumsi yang sehat.Pendek kata, keseluruhan kutipan di atas menjelaskan keharusan adanya visi yang strategis dan jelas dalam hidup umat Islam terutama dalam menghadapi era globalisasi.

Norma Syari'ah tentang Etika dan Prilaku Konsumsi

Jika kita kaitkan dengan syariah, maka pertanyaannya adalah bagaimanakah prinsip-prinsip syariah terkait dengan etika dan prilaku konsumsi (dan juga produksi)? Tidak ada suatu rumusan jadi dan baku mengenai hal ini. Namun dari berbagai pernyataan yang termaktub di dalam berbagai sumber syariah kita dapat mengkonstruk norma syariah tentang etika dan prilaku konsumsi serta produksi. Untuk itu kita dapat menelaah beberapa ayat al-Qur'an dan hadis yang memberi rambu-rambu tentang etika dan prilaku konsumsi sebagai berikut:

وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوْ لَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوْماً مَحْسُوْراً ﴿الإ سراء: ٣١﴾.

"Dan janganlah engkau jadikan tanganmu terbelenggu ke lehermu (kiasan terhadap sifat kikir) dan jangan pula engkau terlalu mengulurkannya seluas-luasnya (kiasan terhadap sifat boros dan konsumtif dalam berbelanja) yang menyebabkan engkau menjadi tercela lagi menyesal. [QS. 17: 29].

وَ كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ ﴿الأ عراف : ٣١﴾

"Dan makanlah dan minumlah kamu, tetapi jangan berlebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebihan. [Q.S. 7: 31]

وَالَّذِيْنَ إِذاَ أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتَرُوا وَكانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴿ الفر قان: ٦٧ ﴾

Dan orang-orang yang apabila membelanjakan (harta) mereka tidak berlebihan, dan tidak (pula) kikir, dan adalah (pembelanjaan itu) di tengah-tengah antara yang demikian . [Q.S. 25: 67].

مِنْ حُسْنِ إِسْلاَمِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَالاَيَعْنِيْهِ (رواه الترمذي وأحمد)

Sebaik-baik Islam seseorang adalah bahwa ia meninggalkan hal-hal yang tidak berguna. (HR. al-Tirmidzî, Ahmad)[19]

Mengacu pada beberapa ayat tersebut, kiranya kita dapat merumuskan beberapa etika konsumsi, yaitu: tidak boros, kesederhanaan, dan tidak kikir.[20]Sementara hadits di atas menegaskan nilai dasar syariah (*al-qiyam al-asâsiyah*) mengenai "meninggalkan segala yang tidak bernilai guna". Dari nilai dasar ini, kemudian dapat diderivasikanasas umum (*al-ushûl al-kulliyyah*)berupa "asas efisiensi" dalam berbelanja atau berkonsumsi. Efisiensi merupakan kesesuaian hasil dari suatu proses dengan apa yang telah digariskan dengan menggunakan sumber yang ada sebaik mungkin. Dengan kata lain, efisiensi adalah keselarasan antara masukan dan pengeluaran. Dari asas ini kemudian dapat diderivasikan peraturan konkrit (*al-ahkâm al-far'iyyah*) bahwa haram hukumnya bersikap boros dan berfoya-foya dalam berbelanja.

Berdasarkan ayat-ayat tersebut di atas dan ayat-ayat lainnya, oleh para ulama dan ahli ekonomi Islam, telah dikembangkan kaidah-kaidah dan teori prilaku konsumen. Ajaran dan sekaligus teori prilaku konsumen tersebut didasarkan atas teori ushul fiqh *mashlahat*, yaitu perwujudan terhadap upaya perlindungan terhadap lima aspek penting dari kepentingan manusia (*kulliyat al-khams*).[21]*Pertama*, perlindungan atas agama/keyakinan (*h̲ifdz al-dîn*).*Kedua,* perlindungan hidup untuk tumbuh dan berkembang secara layak serta keselamatan jiwa dari kesewenang-wenangan (*h̲ifdz al-nafs*).*Ketiga*, perlindungan terhadap keselamatan pengembangan dan pendayagunaan akal dalam berekspresi, mengeluarkan opini dan aktivitas ilmiah lainnya (*h̲ifdz al-'aql*), yang mana Islam memuliakan pengetahuan dan menentang pelanggaran terhadap akal sehat.*Keempat*, jaminan terhadap hak atas harta benda, properti dan lain-lain dari monopoli, korupsi, pencuri, oligopoli dan lain-lain (*h̲ifdz al-mâl*). Dan *kelima,* perlindungan hak reproduksi atau memperoleh keturunan, yaitu jaminan akan masa depan generasi penerus yang lebih baik dan berkualitas (*h̲ifdz al-nasl*). Menurut perspektif fiqih, acuan dasar dalam mewujudkan cita kemaslahatan itu minimal dengan tercukupi sekaligus terlindunginya lima hak dan jaminan dasar tersebut.

---

[19] At-Tirmidzî, *Sunan at-Tirmidzî*, hadîth No. 2317 (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 555.

[20]Disarikan dari Pemikiran Yusuf Qardhawi, *Norma dan Etika Ekonomi Islam*, terj. Zainal Arifin (Jakarta: Gema Insani Press, 1997).

[21]Informasi lebih lanjut bisa dibaca dalam Abû Hâmid al-Ghazzâlî, *al-Mustashfâ fî 'Ilm al-Ushûl* (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 174.

Kepentingan atau mashlahah tersebut, jika ditilik dari segi kepentingan dan tingkat kekuatan (*real power*) atau kualitas yang dimilikinya, bentuk *mashlahah* terbagi menjadi tiga macam, yaitu (1) *Mashlahah dharûriyyah* (keharusan atau keniscayaan), yaitu mashlahah yang bila divakumkan atau diabaikan akan berakibat fatal bagi kehidupan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat, (2) *mashlahah hâjiyyah* (kebutuhan), yakni *mashlahah* yang dibutuhkan manusia untuk menciptakan kelapangan dan menghilangkan kesempitan hidup. Bentuk *mashlahah* ini bila diabikan maka akan berujung pada kesukaran (*masyaqqah*), meskipun tidak samapi pada batas kerusakan (*mafsadah*), dan (3) *mashlahah tahsîniyyah* (proses dekoratif-ornamental), yaitu kepentingan yang bersifat pelengkap (komplementer) untuk memperindah kehidupan dan meningkatkan kualitas kenikmatan. Oleh karenanya, apabila *mashlahah* ini tidak ada maka tidak akan merusak kehidupan, dan juga manusia tidak akan menemui kesulitan, namun bertentangan dengan akhlak yang mulia dan tabiat yang suci.

Dari ketiga jenis *mashlahah* tersebut, *dlarûriyyah* yang paling diutamakan karena ia merupakan tingkatan *mashlahah* yang palng kuat (*aqwa al-marâtib*), kemudian*hâjiyyah*, dan *tahsîniyyah*. Jadi komposisi ini memang harus urut secara hierarkis dan tidak boleh dibolak-balik.[22]

Tingkatan-tingkatan kepentingan ini secara normatif marupakan barometer dalam menentukan prioritas dalam berbelanja/berkonsumsi, dimulai dengan berbelanja untuk memenuhi kebutuhan yang termasuk dalam kategori primer (*mashlahahdlarûriyyah),* kemudian berbelanja guna memenuhi kebutuhan dalam kategori skunder (*hâjiyyah)* dan baru kemudian berbelanja untuk memenuhi kebutuhan dalam kategori tersier (*tahsîniyyah).*Dengan kata lain, bahwa dalam berkonsumsi kebutuhan (primer) harus diutamakan dari pada keinginan (skunder)), dan apalagi kemewahan (tersier). Secara teoritis tingkatan-tingkatan kepentingan/kebutuhan tersebut merupakan basis analisis atas prilaku konsumen dan juga panduan dalam berproduksi.

PENUTUP

Dari elaborasi paparan yang panjang di atas, dapatlah kiranya ditarik poin-poin penting sebagai berikut:

1) Budaya konsumtivisme yang mewabah saat ini tidak terlepas dari pengaru globalisasi dan perkembangan budaya kapitalisme yang

[22]'Abd al-Karîm Zaidân, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, cet ke-5 (Beirût: Mu'assasah al-Risâlah, 1996), 3-82-383; juga al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, 174.

menempatkan konsumsi sebagai titik sentral kehidupan dalam tatanan sosial masyarakat. Masyarakat seakan-akan berlomba untuk menjadi manusia konsumtif.

2) Mengakarnya budaya konsumtivisme ini tidak terlepas dari peran media massa. Iklan-iklan televisi, radio, media cetak termasuk iklan outdoor seakan-akan menghipnotis kita untuk masuk dan menjadi manusia konsumtif. Budaya konsumtivisme ini bukan saja memiliki dampak ekonomi, politik, psikologis, dan sosial, bahkan moral.

3) Dalam rangka merespon era globalisasi, salah asas umum ajaran Islam yang harus dimiliki dan dikembangkan oleh pribadi Muslim adalah asas visi strategis. Asas ini meniscayakan bahwa seorang Muslim harus senantiasa menunjukkan optimisme, idealisme, dan komitmen yang tinggi.

4) Syariat Islam, dengan piranti *ushul fiqh*-nya, telah memberikan penawaran yang sistematis untuk mencegah timbulnya budaya konsumtivisme dengan memberikan rambu-rambu berupa norma-norma syariah, yaituetika prilaku dalam berkonsumsi, sklala prioritas dalam berkonsumsi, dan panduan dalam berproduksi. Rambu-rambu tersebut bisa digunakan sebagai norma yang dipandang ideal untuk dapat mengatur tingkah laku manusia dan menata kehidupan bermasyarakat yang baik.

Wallâhu A'lam bi al-Shawwâb!

DAFTAR RUJUKAN

'Abd al-Karîm Zaidân.*al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, cet ke-5. Beirût: Mu'assasah al-Risâlah, 1996.

Abû Hâmid al-Ghazzâlî. *al-Mustashfâ fî 'Ilm al-Ushûl.* Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.

Arief Budiman. "Konsumerisme dan Etos Kerja dalam Masyarakat Modern," dalam Johanes Mardimin, (ed.), *Jangan Tangisi Tradisi: Transformasi Budaya Menuju Masyarakat Indonesia Masyarakat Modern.* Yogyakarta: Kanisius, 1994.

At-Tirmidzî.*Sunan at-Tirmidzî*, hadîth No. 2317. Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

Heru Nugroho. "Globalisasi, Perilaku Konsumtif, dan Konsumerisme," dalam Th. Sumarthana (ed.), *Reformasi Politik, Kebangkitan Agama dan Konsumerisme.*Yogyakarta: Institut Dian/ Interfidei, 2000.

Hornby.*Oxford Advanced Learner's Dictionary.*O!xford: Oxford University Press, 1989.

http://haluankepri.com/opini-/32626-esensi-ramadan-dan-budaya-konsumtif.html. Diakses pada tanggal 22 Nopember 2012.

http://dayyan77.blogspot.com/2011/06/komsumsi-dalam-perspektif-islam.html/, diakses pada tanggal 22 Nopember 2012.

http://www.republika.co.id/berita/breaking-news/nasional/09/12/15/95890-perilaku-konsumtif-penyebab-korupsi, diaksespada tanggal22 November 2012.

Syamsul Anwar.*Studi Hukum Islam Kontemporer.*Yogyakarta: Cakrawala, 2006.

---------. "*Membangun Good Governance dalam Penyelenggaraan Birokrasi Publik di Indonesia: Tinjauan Perspektif Syari'ah dengan Pendekatan Ilmu Ushul Fikih",* Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Ushul Fikih pada Fakultas Syari'ah Tanggal 25-September. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2005.

Johannes Dragsbaek Schmidt dan Jacques Hersh."Globalization or the Coming-of-Age of Capitalism," dalam Johannes Dragsbaek

Schmidt dan Jacques Hersh (ed.), *Globalization dan Social Change.* London-New York: Routledge, 2000.

Padmo Wahjono. "Budaya Hukum Islam dalam Perspektif Hukum di Indonesia Masa Datang," dalam Amrullah (*et.al.*, ed.), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional: Mengenang 65 Tahun Prof. Dr. H. Bustanul Arifin, SH.*Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Yusuf Qardhawi.*Norma dan Etika Ekonomi Islam*, terj. Zainal Arifin. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.

KAJIAN HUKUM ISLAM DENGAN PENDEKATAN MULTIDISIPLINER DALAM MENGHADAPI ISU-ISU KONTEMPORER

Khusniati Rofiah

PENDAHULUAN

Diakui atau tidak, dunia Islam telah mengalami kemandegan. Era kemandegan ini mulai tercium setelah masa kemapanan seiring munculnya asumsi dogmatis bahwa capaian para sarjana klasik (mujtahid) telah sempurna, sehingga tidak butuh lagi pembaharuan pemikiran. Beberapa faktor yang menyebabkan terjadinya kemandegan itu adalah, pertama, ditutupnya pintu ijtihad, atau formula perumusan berbagai kriteria ijtihad yang sangat ketat, dinilai telah menumbuhkan pesimisme generasi pertengahan untuk menembusnya. Sehingga terjadilah pergeseran pola pikir, dari pola *ijtihadi* menuju pola *taqlidi*. Kedua, adanya sikap yang mencukupkan diri untuk merujuk pendapat-pendapat ulama klasik yang sudah dibukukan dalam mengatasi problematika umat. Ketiga, fanatisme *(ta'ashub)* dan perselisihan antar madzhab. Fanatisme bermadzhab ini dinilai telah mengakibatkan merosotnya dinamika ijtihad, karena hanya terjebak pada pembelaan berlebihan pada madzhabnya.

Kemandegan ini pada akhirnya mengakibatkan kian jauhnya Islam dari isu-isu kontemporer *(qadhaya al-mu'ashirah)* yang berkembang di masyarakat. Problematika sosial yang muncul bertubi-tubi, tak terbendung, yang membutuhkan perspektif agama Islam, berhadapan dengan konservatisme intelektual yang senantiasa berusaha keras menundukkan realitas di bawah teks kitab klasik.[1]

Lebih parah lagi, kita juga sering menjumpai fenomena masyarakat muslim yang menyatakan bahwa diri mereka sebagai masyarakat beragama, tapi realitas ironis yang mereka tunjukkan. Banyak yang melakukan tindakan-tindakan yang menyebabkan wajah Islam menjadi menyeramkan dengan mengatasnamakan penegakan hukum Islam atau syari'ah Islam, sebagaimana serangan yang dilakukan

[1] Team Kodifikasi Purna Siswa 2005, *Kontekstualisasi Turats: Telaah Regresif dan Progresif,* (Kediri : PP.Lirboyo, 2005), ix- x.

oleh para terorisme akhir-akhir ini.[2] Betapa mudahnya mereka terperangkap dalam sikap absolutisme dan menganggap diri mereka sebagai pihak yang selalu merasa paling benar *(claim of truth)*, sehingga dengan mudah menyalahkan dan melemparkan tuduhan murtad atau kafir kepada pihak lain yang berseberangan pandangan dengan mereka. Masyarakat semacam ini cenderung bersikap anti kritik karena menilai kebenaran yang dimilikinya bersifat mutlak dan tidak ada kebenaran di pihak lain. Perspektif mereka adalah selalu tunggal dan tidak mengakui perspektif-perspektif lain yang mungkin justru lebih benar.

Sikap umat muslim yang demikian, berakibat buruk bagi citra agama Islam sendiri di mata orang-orang non muslim. Islam dituduh sebagai agama yang tidak akomodatif dan aplikabel. Umat Muslim dianggap sebagai umat yang tertutup dan tidak menerima modernitas. Keterpurukan umat Islam itu sudah sempurna. Hukum tidak mencapai keadilan, ekonomi tidak membawa kesejahteraan, pendidikan tidak mencapai karakter, eksploitasi dan eksplorasi alam tidak sampai pada kapabilitas dan kompetensi, budaya tidak menghasilkan etika, dan agama tidak lagi melahirkan rahmat, tetapi justru fitnah dengan konfliknya yang menghancurkan.

Dan untuk bisa keluar dari belenggu tersebut, tentunya umat Islam sendiri yang bisa melakukannya. Berbagai kajian Islam *(Islamic studies)* adalah merupakan bagian usaha-usaha untuk keluar dari persoalan yang komplek agar tercipta manusia yang lebih baik dan santun di masa datang. Dalam kajian ilmu-ilmu keislaman, yang menjadi masalah mendasar bukanlah materi, akan tetapi terletak pada metodologi.[3] Dalam kajian ilmu-ilmu keislaman sangatlah dibutuhkan adanya metodologi kritis yang menggunakan pendekatan multidisipliner, yakni memahami Islam dengan menggunakan berbagai berbagai disiplin ilmu keilmuan, diantaranya filsafat ilmu, ilmu sosial-sosial dan juga ilmu pengetahuan alam (sains), sehingga problem yang dihadapi ummat Islam bisa teratasi khususnya problem-problem yang bersifat kontemporer.

Epistemologi Kajian Keislaman

Epistemologi berasal dari bahasa Yunani episteme (pengetahuan, ilmu pengetahuan dan logos (pengetahuan informasi). Epistemologi berarti

---

[2] Jasser Auda, *Maqashid al-Shariah As Philosophy of Islamic Law, a System Approach*, (USA: The International Institute of Islamic Thought, 2008), xxi.

[3] Harun Nasution, "*Metodologi Barat Lebih Unggul*", Jurnal Ulumul Qur'an, No. 3 Vol.V (1994), 27-30.

teori pengetahuan.[4] Epistemologi adalah teori pengetahuan manusia yang berurusan dengan hakekat dan lingkup pengetahuan, pengandaian-pengandaian,dan dasar-dasarnya serta pertanggungjawaban atas pertanyaan mengenai pengetahuan yang dimiliki.[5] Oleh karena itu Epistemologi ini mempunyai peranan penting dalam dunia pemikiran, karena Epistimologi bagian dari cabang Filsafat. Epistemologi kontemporer menitikberatkan pada persoalan-persoalan logika study *(logic of inquiry)* atau metodologi dan makna bahasa yang digunakan untuk mengkonsepsikan pengetahuan. Dengan kata lain epistemologi kontemporer berurusan dengan logika studi, yakni kemampuan untuk melakukan study yang rasional (rational inquiry).[6]

Pemikiran Charles S Pierce[7] dalam bidang filsafat ilmu merupakan satu hal yang sangat mendasar dan dibutuhkan dalam melakukan kajian Islam. Pierce mengembangkan epistemologi yang berorientasi pragmatis, yakni kebenaran ilmu tidak lagi diukur dari ide-ide dan konsep, melainkan dari wujud praktisnya. Menurut Pierce, manusia dalam berpikir pada dasarnya terbagi menjadi dua. Yang pertama, adalah *fixation belief*, maksudnya memperteguh atau memperkuat pemikirannya. Tipe orang yang *fixation belief* ini cenderung closed minded atau berpikiran tertutup kurang, menerima perkembangan atau masukan orang lain. Kedua, adalah *clarification of ideas*, yang maksudnya orang yang cenderung bersikap open minded atau pikirannya berkembang dan menerima masukan orang lain (dialog). Pierce telah menawarkan teori baru yang dikenal dengan *the new logic* (cara berpikir baru) dan *the logic of inquiri* (logika penelitian/logika study). Bagi Pierce, logic itu tidak statis, tetapi bersifat dinamis atau berkembang sesuai dengan perkembangan ilmu itu sendiri.

Dalam hal ini, Pierce telah melakukan telaah mengenai perkembangan pemikiran manusia yang dimulai dari *belief* (keyakinan), *habit of mind* (kebiasaan pikiran), *doubt* (keraguan), *inquiry* (investigasi) dan *meaning* (makna), sebagaimana diuraikan oleh Charles Sanders Peirce (1839-1914). *Belief* merupakan sesuatu yang diyakini

---

[4] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002), 212.

[5] Dw.Hamlyn, *History of Epistimology,dalam paul Edward,the Encyclopedia of Philoshopy,*1967,Vol. 3,9.

[6] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi : Pendekatan Integratif-Interkonektif,* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2006), 118

[7] Milton K. Munitz, *Contempory Analytic Philosophy*, (London: Collier Macmillan Publishers, 1981), 42.

kebenarannya, sehingga menjadi dasar bagi seseorang untuk bertindak.[8] Ia biasanya dilingkupi oleh *habit of mind* yang melekat dalam benak seseorang dan selanjutnya diiringi oleh kemunculan *doubt.* Terdapat dua macam *doubt,* yaitu *genuine doubt* (keraguan sejati) dan *artificial doubt* (keraguan semu). Hanya *genuine doubt* yang bisa mengantarkan kepada tahapan berikutnya, yakni *inquiry* (penelitian). Pelaksanaan *inquiry* antara lain melalui metode *tenacity* (memegang teguh pendapat yang dianutnya secara masa bodoh tanpa mempertanyakannya lagi), *authority* (menanamkan keyakinan melalui otoritas institusi tertentu), *a priori* (mengikuti pendapat umum) dan *science* (melakukan penelitian ilmiah). Melalui *science* inilah, pemikiran manusia akhirnya dapat mencapai makna hakiki *(meaning)* yang pada dasarnya lebih utama daripada 'kebenaran' *(truth)*[9] karena 'makna' merupakan esensi dan substansi dari berbagai fenomena kehidupan manusia.

Semua bangunan ilmu pengetahuan termasuk di dalamnya ilmu pengetahuan keislaman didasari oleh pandangan-pandangan epistemology tertentu. Menurut Muhammad Abid al Jabiri, epistemology ilmu pengetahuan dalam Islam itu mempunyai tiga tipe, yaitu epistemologi *Bayani,* epistemologi *irfani*, dan epistemologi *burhani.* Untuk melihat perbedaan antara ketiganya M. Amin Abdullah menjelaskannya dengan sepuluh aspek dalam bagan di bawah berikut ini:

Bagan Epistemologi Bayani, Burhani dan Irfani

NO	Aspek	Penjelasan		
		Bayani	Irfani	Burhani
1.	Sumber	Nas/Teks/Wahyu/al-khabar, al-Ijma' (otoritas Salah) Al-'ilm al-Tawqifi	Experience (al-ru'yah al-mubasyiroh, direct experinence, al-ilmu al-hudhuri, preverbal; prelogical knowledge)	Realitas (alam, sosial, humaniora) Al-Ilm al-Hushulli
2.	Metode	Ijtihadiyah (istinbathiyah/Istintajiyah/Istidlaliyah/qiya	Al-dzawqiyah (al-Tajribah al-Bathiniyah)	Abstraksi (al-mawjudah al-bariah min al-

[8] Charles S. Pierce, *The Fixation of Belief,* dalam Charles S. Pierce, *The Essential Peirce: Selected Philosopical writing (vol.1),* Nathan Houser dan Christian Kloesel (eds), (Blomington dan Indianapolis: Indiana University Press, 1992), 109.

[9] Kebenaran adalah proses terus menerus antara perumusan dan pengalaman.

		s) Qiyas (qiyas al-ghayb ’ala al-syahid)	Al-Riyadhah, al-mujahadah, al-kasyfiyah, al-isyraqiyah, al-laduniyah	maddah) Bahtsiyah, tahliliyah, tarkibiyah, naqdiyah (al-muhakamah al-‘aqliyah)
3.	Pendekatan	Lughawiyah (dalalah lughawiyah)	Psiko-gnosis, intuitif, dzawq (qalb), al-la’aqlaniyah	Filosofis-saintifik
4.	Kerangka Teori	Al-Ashl-al-far’ (istinbatiyah,pola pikir deduktif, berpangkal pada teks, qiyas al-’illah dalam fiqih, qiyas al-dalalah dalam kalam) Al-lafzh-al-ma’na (’amm, khash, musytarak, haqiqah, majaz, muhkam dst)	Zhahir-batin/Ta’wil-tanzil/nubuwwah-wilayah/haqiqi-majazi	Al-tashawwurat al-tasydiqat/al-hadd-al-burhan Premis-premis logika (sillogisme) Kulli-juz’i/jawhar-‘aradh
5.	Fungsi dan Peran Akal	Akal sebagai pengekang hawa nafsu Justifikatif-repetitif-taqlidi (pengukuh kebenaran teks) Al-’aql al-dini	Partisipatif (al-hads wa al-wijdan, bila wasilah, bila hijab)	Heuristik-analitik-kritis Idrak al-sabab wa al-musabbab Al-’aql al-kawni
6.	Tipe Argumen	Dialektik (al-‘uqul al-mutanafisah/defensive-apologetik-polemik-dogmatik) Pengaruh logika Stoia	Atifiyah-wijdaniyah Spirituality (esoterik)	Demonstratif (eksploratif, verifikatif, eksplanatif) Pengaruh logika Aristoteles dan keilmuan pada umumnya.

7.	Tolak Ukur dan Validitas	Keserupaan antara teks dan realitas	Universal reciprocity, empati, simpati, understanding others	Korespondensi, koherensi, dan pragmatic
8.	Prinsip	Infishal, tajwiz (tidak ada hokum kausalitas), muqarabah (analogi deduktif, qiyas)	Al-Ma'rifah, al-ittihad, al-hulul	Idrak al-asbab (kausalitas) Al-Hatmiyah Al-Muthabaqah bayn al-'aql wa nizham al-thabi'ah
9.	Kelompok Ilmu Pendukung	Kalam, fiqih, nahwu	Al-Mutasyawwifah, asyhab al-'irfan	Filosof dan ilmuwan
10.	Hubungan Subjek dan Objek	Subjektif (theistic atau fideistic-subjektifis)	Intersubjektive, wihdat al-wujud (unity in difference, unity in multiciply)	Objective Objective rationalism (terpisah antara subjek dan objek)

Dalam melakukan kajian keislaman, yang ideal adalah menggabungkan antara ketiga epistemologi tersebut, yang istilahnya M. Amin Abdullah disebut *al-ta'wil al-'ilmi.* [10] Model kerjanya memanfaatkan gerak putar hermeneutis antara ketiga corak tradisi epistemology keilmuan Islam yang telah baku tersebut. Dengan begitu, kekakuan, kekeliruan, ketidaktepatan, anomaly-anomali, dan kesalahan yang melekat pada masing-masing epistemologi pemikiran Islam dapat dikurangi dan diperbaiki, setelah memperoleh masukan dan kritikan dari

[10] Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 221. Menurut M. Amin Abdullah, dalam tradisi keilmuan agama Islam di Perguruan Tinggi, terutama di Pesantren, kebanyakan masih didominasi epistemologi bayani dan bersifat hegemonic, sehingga sulit berdialog dengan epistemology irfani dan burhani. Akibatnya pola pemikiran Islam menjadi kaku dan rigid, disamping tradisi bayani ini tidak dapat terbuka ketika berhadapan dengan teks-teks keagamaan yang dimiliki oleh komunitas, kultur, bangsa atau masyarakat yang beragama lain.

jenis epistemology yang dating dari luar dirinya, baik masukan itu berasal dari *bayani, irfani* maupun *burhani.*

Ketiga epistemologi di atas ditawarkan oleh Moch. Abid Al-Jabiri, sebagai solusi dari adanya kejumudan atau kebekuan dalam berfikir yang terjadi pada ummat Islam. Kebekuan ini terjadi pada hampir seluruh Ummat Islam, sehingga muncullah apa yang disebut dengan sebutan"*taqdis al-afkar al-Diniyyah*, yang pada akhirnya kajian pemikiran ummat Islam dalam *Islamic Studies(Dirasah Islamiyah)* mengalami penyempitan nalar.

Pendekatan dalam Kajian Keislaman

Untuk melakukan kajian keislaman yang tepat, umat Islam dituntut untuk menggunakan pendekatan yang tepat juga dalam kajiannya. Salah satu tokoh yang menawarkan pendekatan dalam pengkajian Islam adalah Charles J. Adams. Menurut Charles, di antara hal-hal mendasar yang penting dipahami dalam studi Islam adalah definisi Islam dan agama. Hal senada juga disampaikan oleh M. Amin Abdullah, bahwa dalam studi Islam, mengharuskan para pengkajinya untuk memahami secara penuh apa yang dimaksud dengan "beragama" dan "agama". Menurut Adams, agama *(religion)* sulit didefinisikan. Hal itu dikarenakan di samping banyaknya literatur[11] dan orang yang membicarakan masalah tersebut, agama itu sendiri merupakan persoalan yang sangat kontroversial. Adanya beberapa teori yang dihasilkan oleh para sarjana dan adanya permasalahan pemahaman agama yang kompleks berpotensi besar sebagai alat untuk menjelaskan Islam dan pengalaman keagamaan.[12]

Guna menjawab dalam persoalan definisi agama itu, Adams menggunakan dua disiplin, yaitu sejarah agama dan studi Islam sebagai kerangka teoretis atau kerangka pikir. Keduanya digunakan untuk menganalisis lebih tajam tradisi Islam dan untuk memperoleh pemahaman yang jelas mengenai hubungan antara unsur yang bermacam-macarn termasuk hubungan struktural dengan tradisi lainnya.[13]

---

[11] Agama diartikan secara beragam. Ada yang mengartikan agama sebagai respons terhadap kekuatan alam yang besar dan tak dapat dikendalikan. Agama diartikan sebagai jaminan keamanan dan ketenangan dari rasa takut. Agama diartikan pula sebagai insting yang menggerakkan nilai-nilai dalam masyarakat. Agama diartikan sebagai prinsip-Prinsip yang menjadi dasar integrasi sosial. Agama juga diartikan sebagai komitmen nilai terdalam dalam kesadaran manusia. Ada pula yang mengartikan agama sebagai ke-Percayaan terhadap Tuhan *(religion is belief in God).*

[12] Charles J. Adams, "Islamic;.." him. 32. Bandingkan dengan Harun Nasution. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya.* Jilid I. (Jakarta: Ul-Press. 1985) him. 10 dan 24

Islam harus dilihat dalam perspektif sejarah sebagai sesuatu yang selalu berubah, berkembang, dan terus berkembang dari generasi ke generasi dalam merespon secara mendalam realitas dan makna kehidupan itu. Islam adalah *an on going process of experience and its expression, which stands in historical continuity with the message and in-fluence of the Prophet.* Konsep agama menurut Adams me-lingkupi dua aspek, yaitu pengalaman-dalam dan perilaku luar manusia *(man's inward experience and of his outward be-havior).*[13]

Dalam hal ini, Adams merekomendasikan dua pendekatan yang merentang dari pendekatan normatif sampai dengan pendekatan deskriptif. Pendekatan *normatif* adalah pen-dekatan yang dijiwai oleh motivasi dan tujuan keagamaan, sedangkan pendekatan *deskriptif* muncul sebagai jawaban terhadap motivasi keingintahuan intelektual atau akademis.

Pendekatan normatif dapat dilakukan dalam bentuk missionaris tradisional, apologetis, maupun pendekatan irenis (simpatik). Sementara itu, dalam pendekatan des-kriptif Adams memasukkan pendekatan-pendekatan filologis dan sejarah, pendekatan ilmu-ilmu sosial, dan pendekatan fenomenologi. Pendekatan normatif dan deskriptif dengan berbagai varian tersebut dapat dipergunakan dalam meng-kaji Islam yang memiliki sebelas pokok bahasan, yaitu: 1) Arab pra-Islam *(pre-Islamic Arabia), 2)* kajian tentang Nabi Muhammad *(studies of the Prophet),* 3) kajian al-Qur'an *(Quranic studies),* 4) hadits *(prophetic tradition),* 6) hukum Islam *(Islamic law), 7)* filsafat *(falsafah),* 8) tasawuf *(tasawwuf),* 9) aliran dalam Islam *(the Islamic sects),* 10) Ibadah dan pengabdian *(worship and devotional life),* dan 11) dan agama rakyat *(popular religion.)*

Berbeda dengan Charles J. Adam, Richard C. Martin menawarkan sebuah pendekatan yang disebut sebagai pendekatan fenomologi. Pendekatan fenomenologi tersebut merupakan pendekatan yang diajukan oleh Richard C. Martin, yakni pendekatan yang memberikan kebebasan berekspresi bagi agama tanpa dipengaruhi adanya intervensi, pengaruh, tekanan dan hegemoni dari seorang peneliti.[14] Martin menandaskan bahwa fenomenogi agama berupaya mengkaji agama dengan seluruh budayanya dengan diskripsi murni, dimana pendapat dan analisis peneliti dengan sengaja ditangguhkan

---

[13] Charles J. Adams. "Foreword" dalam Richard C Martin *Approaches to Islam in Religious Studies* (USA: The Arizona Board of Regents-1985), 3.

[14] Richard C. Martin, "Islam and Religious Studies : An Introductory Essay" dalam Richard C. Martin (ed), *Approach to Islam in Religious Studies*, (USA: The University of Arizona Press, 1985), 7.

(suspended), dikurung *(ephoce)* dan dicari pemahaman tentang esensi obyek *(eidentic vision)*. Menurut Gavid Flood, prinsip analisis dasar fenomenologi agama adalah *bracketing* (pengurungan), *the eidetic reduction* (reduksi eidetis), dan empati.

Selain pendekatan pengkajian keislaman, hal yang harus diperhatikan adalah problematika jarak antara insider dan outsider.[15] Studi atau kajian terhadap agama *(world of scholarship)* pada hakikatnya lebih menekankan pada orientasi yang netral, empiris, obyektif dan memberikan penilaian yang bebas nilai, sehingga ia berbeda dari teologi *(world of Faith)* yang cenderung mengutamakan pengokohan terhadap keyakinan-keyakinan keagamaan yang bersangkutan. Oleh karena itulah, kemudian muncul problematika *insider* dan *outsider perspective* dalam studi agama yang mulanya berawal dari kajian terhadap agama Sikh pada pertengahan tahun 1980-an dengan ditandai oleh perdebatan mengenai siapakah di antara para peneliti yang lebih memahami terhadap agama Sikh.[16]

Persoalan utamanya adalah menyangkut subyektivitas dan obyektivitas, pengalaman penelitian dekat (menyatu) dan berjarak *(distant),* posisi *emic* dan *etic.*[17] Di dalam konteks kajian Islam, studi *outsider* terwadahi dalam bentuk orientalisme atau Islamologi, sedangkan studi *insider* lebih berorientasi praktis eskatologis dengan pola-pola apologis sebagai penangkal dari pandangan-pandangan orientalis *(outsider)* yang dinilai sebagai serangan terhadap Islam. Padahal seyogyanya sikap kecurigaan kalangan *insider* kepada kalangan *outsider* sudah selayaknya dihilangkan. Hasil-hasil penelitian *outsider* sebagai observer non partisan yang mengkaji agama secara obyektif merupakan sumbangan signifikan dalam studi agama. Begitu juga informasi-informasi penting dari *insider* menjadi bagian tidak terpisahkan dalam rangkaian keilmuan studi agama yang dilakukan *outsider.* Perspektif *outsider* sangat dibutuhkan oleh *insider* dalam memahami historisitas dan fenomenologi agamanya, sehingga memperkaya pemahamannya yang semula teologis normatif apologis menjadi pemahaman yang lebih utuh. Untuk menjempatani kesenjangan antara insider dan outsider, Kim Knot menawarkan pendekatan *dialogis*

---

[15] Studi Islam yang dilakukan sarjana/ilmuwan Islam sendiri selanjutnya dikenal sebagai Islamic studies dalam perspektif i*nsider,* sedangkan studi Islam yang dilakukan kebanyakan sarjana-sarjana Barat yang non-Muslim itu kemudian disebut Islamic Studies dalam perspektif *outsider.* Jamali Sahrodi, *Metodologi Studi Islam,* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2008) 180-181.

[16] Kim Knott, "Insider/Outsider Perspective" dalam John R.Hinnels (ed), *The Routledge Companion of The Study of Religion*, 2005, h. 243.

[17] Ibid.

dan *reflektif.* Selain itu setiap peneliti (baik *insider* maupun *outsider*) seharusnya lebih mengedepankan pendekatan empatik, obyektif dan fenomenologis dengan memegang teguh kaidah-kaidah metodologis yang benar dan dapat dipertanggungjawabkan.

Kajian Keislaman Multidisipliner Dalam Menyelesaikan Isu-Isu Kontemporer

Problematika yang dihadapi Umat Islam kini sangat beragam dan berkembang. Kalau semula hukum Islam hanya membatasi pada wilayah halal dan haram, maka pada kondisi kontemporer hukum Islam harus dikaitkan dengan isu-isu kontemporer seperti HAM, Gender Mainstreaming, Pendidikan, Muslim Diaspora, Islam Puritan, dan lain sebagainya. Di sinilah kajian Islam multidisipliner menjadi penting dengan melibatkan berbagai aspek keilmuan, seperti filsafat, sosial, sejarah, science dan lain sebagainya, sehingga Islam tetap *salih likulli zaman wa makan*. Dengan pendekatan multidisipliner ini, Islam menjadi sebuah agama yang memiliki konteks yang lebih luas dan lapang dada, juga menaruh rasa simpati pada keanekaragaman agama.

1. Kajian Islam dengan Pendekatan Ilmu-Ilmu Sosial

Kajian Islam dengan menggunakan ilmu-ilmu sosial yang mencakup sosiologi, psikologi, filsafat, sejarah, dan ilmu sosial lainnya, sangatlah diperlukan dalam rangka menyelesaikan isu-isu kontemporer. Keterlibatan kajian Islam dengan ilmu-ilmu sosial bisa melihat secara jelas problem yang dihadapi.

Diantara isu-isu kontemporer yang dapat diselesaikan dengan ilmu-ilmu sosial adalah HAM, dimana komunitas muslim dituntut untuk memiliki kepekaan intuitif tentang hubungan timbal balik antara sesama umat beragama, mempunyai rasa toleransi dan empati yang tinggi antar sesama warga dunia agar tidak saling merugikan dan menyakiti. Dalam hal ini, Mashood A. Baderin seorang pakar hokum Islam internasional menawarkan gagasan adanya rekonsiliasi HAM internasional dengan hokum Islam dengan membangun dialog antara keduanya. Ia mengajukan sebuah kerangka kerja yang mengacu pada prinsip-prinsip hokum Islam "*maqasid al-syari'ah*" dan "*maslahah*" di satu sisi dan prinsip margin penghargaan *(margin of appreciation)* di sisi lain.[18] Sementara menurut Fathi Osman, apabila pembahasan

---

[18] Mashood A. Baderin, *International Human Rights dan Islamic Law,* (New York: Oxford University Press, 2003), 5.

HAM ditarik kepada Hukum Islam, setidaknya ada empat konsep yang ditawarkan. Pertama, *al-taghayyur* (perubahan/change), artinya untuk membahas HAM tidak bisa dilepaskan dari human legacy (warisan manusia) mulai zaman nomaden, tribal, monarki, teokrasi, Negara bangsa dan sekarang PBB. Kedua, konsep persamaan dan orang lain. Ketiga, konsep ketuhanan dan kemanusiaan. Keempat, perlunya komunikasi dwi bahasa, yaitu fasih dalam bahasa komunitasnya dan fasih dalam bahasa dunia.

Selain masalah HAM, gender mainstreaming juga merupakan isu kontemporer yang juga harus diselesaikan. Persoalan gender menyangkut adanya kesenjangan hak diantara laki-laki dan perempuan dalam berbagai aspek kehidupan terus bergulir sampai sekarang dan belum terselesaikan. Selain pengaruh budaya patriarkhi, hal lain yang menyebabkan terjadinya ketidaksetaraan gender ini adalah model penafsiran parsial (tidak komprehensif) dan patriarkhi yang digunakan oleh para penafsir terhadap ayat-ayat dan hadis tentang perempuan, karena semua penafsir laki-laki.

Dalam hal ini, Amina Wadud menawarkan sebuah metode penafsiran yang disebut sebagai metode tafsir *tauhid*. Metode tafsir *tauhid* atau disebut metode *holistic* menekankan betapa kesatuan al-Qur'an mengatasi seluruh bagian-bagiannya. Metode tafsir *tauhid* sebagai hermeneutika ini senantiasa memperhatikan tiga aspek teks yang mendukung kesimpulannya, yaitu konteks saat teks diturunkan, komposisi teks dari sisi gramatikanya dan weltanschauung atau pandangan-pandangan dunia dari teks itu secara keseluruhan.[19] Senada dengan Aminah Wadud, Nasr Hamid Abu Zaid mengajukan metode pembacaan kontekstual *" al-qira'ah as-siyaqiyyah"*.[20]Dengan tawaran metode penafsiran kontekstual diharapkan hak-hak perempuan yang selama ini dirampas dapat kembali atas dasar legitimasi hokum Islam. Hak-hak yang dimaksud adalah adanya kesamaan akses, kesempatan, fasilitas, budgeting dan juga pemberdayaan antara laki-laki dan perempuan. Kesetaraan tersebut juga harus diakui secara politik dan public *(affirmative Active)*, yang kesetaraan itu dapat diperoleh melalui pendidikan dan sensitivitas. Dalam hal ini, para pengkaji keislaman harus memahami posisi Islam yang sesungguhnya dalam memposisikan hak-hak perempuan dengan

[19] Aminah Wadud, *Qur'an and Women: Rereading The Sacred Text Form a Woman's Perspective,* 14-15.

[20] Nasr Hamid Abu Zaid, *Dawa'ir al-Khauf : Qira'ah fi Khitab al-Mar'ah*, terj. *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, (Yogyakarta: SAMHA, 2003), 180-183.

dielaborasi konteks sosial saat ini. Di sinilah pentingnya kajian Islam dengan menggunakan pendekatan ilmu-ilmu social.

Diantara isu kontemporer lainya yang juga dapat diselesaikan dengan pendekatan ilmu-ilmu social adalah problematika muslim diaspora[21], yang terkait dengan identitas, budaya, politik, implementasi ajaran agama, HAM, gender, kekerasan dan terorisme menjadi perhatian dunia, diiringi dengan ide-ide pluralisme, demokrasi dan muslim moderat. Untuk mengatasi problematika muslim diaspora ini, maka kajian Islam dengan menggunakan pendekatan sosial sangat diperlukan, diantaranya dengan melakukan adaptasi bahkan integrasi dengan empati yang tinggi dan tetap mempertahankan identitas muslimnya dengan satu keyakinan bahwa keimanan seseorang tidak boleh membelenggu kehidupan seseorang tetapi harus mampu membebaskan ummatnya dari belenggu ketidak berdayaan. Dengan cara ini maka Islam bukan saja untuk umat Islam tetapi Islam menjadi rahmat bagi bagi dunia, *rahmatan lil 'alamin*. Sedangkan untuk mengatasi problem-problem keagamaan yang dihadapi oleh muslim diaspora, maka perlu diberlakukan fikih minoritas (fikih *aqalliyyah)* yang *adjustable* dengan lingkungan setempat,[22] disamping dengan ijtihad progresif yang mampu melahirkan "fiqh diasporik".

Dalam hal ini, Khaled Abou El-Fadl menawarkan gagasan tentang hermeneutika *negosiatif*.[23] Hermeneutikanya bertolak pada prinsip "*negoisasi*" kreatif antara **teks**, **penggagas** dan **pembaca**, dengan menjadikan teks sebagai titik pusat yang bersifat terbuka.[24]. Sementara itu, Abdullah Saeed juga menawarkan ijtihad progressif sebagai solusi dari muslim diaspora. Ia mengidentifikasi tiga model

---

[21] Secara lebih luas, Steven Vertovec memaknai diaspora sebagai bentuk sosial, sebagai jenis kesadaran, dan sebagai model produksi budaya. Lihat Steven Vertovec, *Three Meanings of "diaspora", exemplified among South Asian Religions* (University of oxford, *diaspora* 7(2) in press, 1999), 2-4.

[22] Amin Abdullah, Mempertautkan Ulum Al-Diin, Al-Fikr Al-Islamiy Dan Dirasat Islamiyyah: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global, makalah disampaikan dalam Seminar "45 Tahun Fakultas Ushuluddin dan Temu Alumni Pertama IAIN Al-Raniri", Banda Aceh, tanggal 29 Nopember 2008. Sebagian yang lain disampaikan dalam Seminar Nasional tentang "Kontestasi Pendidikan Agama dan Budaya Global", Balitbang, Departemen Agama, Bekasi, tanggal 1 Desember 2008. Penyempurnaan tulisan dari kedua seminar tersebut kemudian disampaikan dalam "Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Intergrasi-xInterkoneksi", UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal 19 Desember 2008.

[23]Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Quran Memburu Pesan,* 203.

[24] Kamaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 1.

ijtihad yang menurutnya sangat berpengaruh pada masanya masing-masing sepanjang sejarah hukum Islam: pertama adalah *text-based ijtihad,* yakni metode ijtihad yang lazim dilakukan oleh fuqaha klasik dan masih memiliki banyak pengaruh di kalangan pemikir tradisionalis. Pada model ini text berkuasa penuh, baik itu nashsh Qur'any, hadits ataupun pendapat ulama sebelumnya baik yang berupa ijma' ataupun qiyas; kedua adalah *eclectic ijtihad,* yakni upaya memilihi nashsh atau pendapat ulama sebelumnya yang paling mendukung pendapat dan posisi yang diyakininya. Yang ada adalah upaya justifikasi bukan pencarian kebenaran; ketiga adalah *context-based ijtihad,* sebuah fenomena baru yang mencoba memahami masalah-masalah hukum dalam konteks kesejarahan dan konteks kekiniannya (modern). Pada biasanya, pendapat akhirnya akan mengacu pada kemaslahatan umum sebagai *maqashid al-shari'ah.*[25]

2. Kajian Islam dengan Pendekatan Ilmu-Ilmu Alam

Kajian Islam dengan menggunakan pendekatan sains kini mulai ditawarkan oleh beberapa tokoh, diantaranya adalah Jasser Auda. Dalam mengatasi problem terkait penyalah gunaan dalam penerapan hukum Islam, dia menggunakan pendekatan teori sistem dengan menggabungkan konsep-konsep yang relevan dari disiplin ilmu keislaman, dalam hal ini ialah *maqâshid al-syarî'ah* beserta konsep-konsep ushul fiqh yang berkaitan dengannya. Dia mengadopsi teori sistem yang ada dalam disiplin ilmu pengetahuan alam (engeneering). Elemen-elemen teori sistem yang meliputi cognitions, holism, multidimensionality, interrelated Hierarki, openness dan pusposefulness of systems dijadikannya alat untuk menganalisis dan mengkritisi metodologi penetapan hukum Islam.[26]

Dengan pendekatan system ini, Auda menawarkan formula ushul fikih baru yang mengacu pada "*maqasid al-Ammah*" untuk mewujudkan penerapan hukum Islam yang lebih kongkrit dan

---

[25] Abdullah Saeed, *Islamic Thought and Introduction* (London and New York: Routledge, 2006), 55. Kategorisasi ijtihad seperti di atas memiliki kelemahan mendasar pada poin yang kedua, yaitu *eclectic ijtihād.* Ketika dinyatakan bahwa ijtihad model ini adalah upaya untuk justifikasi "kepentingan" maka sesungguhnya sudah keluar dari definisi ijtihad yang disepakati *olehhmihur ushiiliyyin,* yaitu upaya sungguh-sungguh untuk menemukan status hukum syara' dari dalil-dalil yang ada. Menegasikan teks dan sejarah yang berposisi bcrbeda dengan kepentingannya adalah bukti tiadanya kesungguhan dalam pencarian kebenaran, melainkan emosi mencari pembenaran.

[26] Jasser, *Maqashid al-Shariah As Philosophy of Islamic Law, a System Approach*, (USA: The International Institute of Islamic Thought, 2008), xxvii.

dinamis yang menjunjung tinggi nilai-nilai kesetaraan, kemaslahatan, keadilan, keseimbangan dan kebaikan.

Tokoh lainnya, M. Fethullah Gulen, juga menggunakan pendekatan science (ilmu pengetahuan) dalam mengembangkan media pendidikan yang berupa sekolah, kebudayaan, mass media, iptek maupun pergulatan intelektual. Dalam hal ini, ia menyebut dengan *scientif progress*, yang menitikberatkan pada tuntutan phenomena glabal dan warga dunia. Bidang science adalah pembuka dari kebekuan terhadap korelasi antar agama. Teks-teks keagamaan dinilai sebagai pemicu konflik dan cenderung bersikap radikal. Dengan adanya science mampu menciptakan *symbolic meaning* (makna-makna simbolik) yang terealisasi dengan *creation of imagination* (daya cipta imajinasi) yang mampu menyelesaikan konflik dan bisa diterima oleh semua warga dunia.

Gerakan Gullen ini dikenal sebagai *global citizenship* yang dapat menunjukkan Islam sebagai *rahmatal lil alamin* dengan penuh toleran dan dialogis, sekaligus sebagai penyeimbang dari *global salafism* yang cenderung menampakkan wajah Islam yang garang, tidak toleran dan enggan bersentuhan dengan agama lain serta menganggap agamanya sendiri yang paling benar.

Penutup

Dengan tampilnya berbagai kajian keislaman multidisipliner, kita semakin sadar bahwa ilmu-ilmu keislaman merupakan disiplin ilmu yang terbuka dan harus diuji validitasnya lewat perangkat konsistensi, koherensi dann korespondensi oleh kelompok ilmuwan sejenis. Langkah kritis semacam inilah yang, menurut M. Amin Abdullah, sudah melewati dua lapisan peringkat wilayah keilmuan agama Islam, yakni wilayah praktik keagamaan tanpa melalui penjernihan teoritik keilmuan dan wilayah teori-teori keilmuan yang telah disistematisasikan oleh para ilmuwan secara induktif maupun deduktif, dan selanjutnya sampai pada lapisan ketiga, yakni *meta discourse* terhadap sejarah perkembangan jatuh bangunnya teori-teori yang disusun para ilmuwan pada lapis kedua. Pemikiran-pemikiran keagamaan multidisipliner di atas tentunya sungguh sangat signifikan dalam memberikan kontribusi terhadap pengembangan ilmu-ilmu keagamaan (keislaman), sehingga mampu memecahkan kebekuan pemikiran Islam dan mengikis praktik *taqdîs al-afkâr al-dîniyyah.*

Penerapan sikap terbuka terhadap agama ini berdasarkan kesadaran bahwa pemikiran manusia itu senantiasa mengalami

perkembangan *(on going process)* dan bersifat tentatif, sehingga tidak bisa terlepas dari kesalahan *(falsifiable).* Dalam mengkaji agama seharusnya kita menyandingkan aspek normativitas-sakralitas dengan aspek historisitas-profanitas agama, serta mengedepankan keterbukaan *(openness)* dan tidak berpikiran secara sempit *(narrow-mindedness).* Dengan keterbukaan, kita dapat menerima penggunaan pendekatan interkonektisitas atau multidimensionalitas dalam menelaah permasalahan keagamaan untuk menjadikan cakrawala pandang kita semakin meluas. Oleh karena itu, dialog yang intens antara ilmu-ilmu keislaman dengan disiplin-disiplin keilmuan lain yang relevan semestinya senantiasa dijaga dan dilestarikan.

Selain itu, sikap terbuka dalam memahami agama, menurut M. Amin Abdullah, sungguh sangat tepat karena ia memandang agama tidak *absolutely absolute* (*ta'abbudî* secara mutlak) maupun sebaliknya *absolutely relative* (*ta'aqqulî* secara mutlak), tetapi *relatively absolute* (*ta'abbudî* secara relatif). Dengan sikap ini, kita akan dapat menghargai dan menghormati semua *living religions* yang beraneka ragam. Umat beragama semestinya menjaga dan memelihara ajaran agamanya sebagai sumber pedoman hidupnya, namun di sisi lain mereka tidak boleh meniadakan dan merendahkan umat beragama lainnya yang berbeda keyakinannya dan tentunya juga dipegangi oleh mereka secara absolut.

DAFTAR RUJUKAN

Ahmad Norma Permata. *Metodologi Studi Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Aminah Wadud. *Qur'an and Women : Rereading The Sacred Text Form a Woman's Perspective.*

Baderin Mashood A. *International Human Rights dan Islamic Law*. New York: Oxford University Press, 2003.

Charles J. Adams. "*Foreword*" dalam Richard C Martin *Approaches to Islam in Religious Studies.* USA: The Arizona Board of Regents-1985.

Charles S. Pierce. *The Fixation of Belief,* dalam Charles S. Pierce, *The Essential Peirce: Selected Philosopical writing (vol.1),* Nathan Houser dan Christian Kloesel (eds). Blomington dan Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

Fazlur Rahman. *Islam dan Modernitas*, terj. Anas Mahyudin. Bandung: Pustaka, 1994.

Hamlyn Dw. *History of Epistimology,* dalam Paul Edward*, the Encyclopedia of Philoshopy,*1 967.

Jamali Sahrodi. *Metodologi Studi Islam.* Bandung : CV Pustaka Setia, 2008.

Jasser Auda. *Maqashid al-Shariah As Philosophy of Islamic Law, a System Approach*. USA: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

John L. Esposito. "Muslim Moderat: arus utama kelompok modernis, islamis, konservatif dan tradisional", dalam Suaidi Asyari, *Siapakah Muslim Moderat*. Jakarta: Gaung Persada Press, 2008.

Khaled M. Abou El-Fadl. *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fiqih Otoritatif.* Jakarta: Serambi, 2004.

Kim Knott. "Insider/Outsider Perspective" dalam John R.Hinnels (ed), *The Routledge Companion of The Study of Religion*, 2005.

Lorens Bagus. *Kamus Filsafat*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002.

M. Amin Abdullah. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

M. Guntur. Romli. *Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam: Memahami syariat Islam Sebagai "Fikih Progresif",* dalam jurnal Perspektif progresif, Humanis, Kritis, trasformatif, Praktis, edisi perdana, juli-agustus

Martin, Richard C. "Islam and Religious Studies: An Introductory Essay" dalam Richard C. Martin (ed), *Approach to Islam in Religious Studies*. USA: The University of Arizona Press, 1985.

Milton K. Munitz. *Contempory Analytic Philosophy*. London: Collier Macmillan Publishers, 1981.

Mudhofir Abdullah. *Sekilas tentang "Insider" dan "Outsider" dalam Studi Islam*, dalam http://mudhofirabdullah.com/ diakses tanggal 15 Oktober 2010.

Mudjia Rahardjo. Diaspora dalam Pergeseran Budaya dan Bahasa http://mudjiarahardjo.com/artikel/213-diaspora-dalam-pergeseran-budaya-dan-bahasa.html Rabu, 01 June 2010.

Nasr Hamid Abu Zaid. *Dawa'ir al-Khauf : Qira'ah fi Khitab al-Mar'ah*, terj. *Dekonstruksi Gender: kritik Wacana Perempuan dalam Islam*. Yogyakarta: SAMHA, 2003.

Nurcholish Madjid. *Islam Agama Peradaban, membangun makna dan relevansi dokrin islam dalam sejarah*. Jakarta: Paramadina, 2008.

Saeed, Abdullah. *Islamic Thought and Introduction*. London and New York: Routledge, 2006) Kamaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.

---------. *Menyoal Bank Shari'ah, kritik atas interpretasi bunga bank kaum neo-revivalis*. Terj, Arif Maftuhin. Jakarta: Paramadina, 2004.

Steven Vertovec. *Three Meanings of "diaspora", exemplified among South Asian Religions*. University of oxford, *diaspora* 7(2) in press, 1999.

Yusuf Qardhawi. *Membumikan Syari'at Islam Keluwesan Aturan Ilahi untuk Manusia.* Jakarta: Mizan, 1990.

MELACAK AKAR HEGEMONIK DALAM NALAR ISLAM UNIVERSAL

Ahmad Lutfi

PENDAHULUAN

Kajian dengan mengambil tema ini dimunculkan karena sejumlah krisis dalam kajian ke-Islaman kita, bahwa semenjak tragedi pengeboman gedung World trade centre di Pentagon pada 11 September 2001, ada satu misi bangsa Eropa yang mencoba memberadabkan Islam. Atas nama "pemberadaban" itu kemudian memunculkan isu seksi tersebut dan dengan mengadiluhungkan model Islam Universal. Dalam semangat wacana universal dan atas nama sebuah pemberad aban, bangsa Eropa mencoba mendakwahkan Islam yang ilmiah, yang siap dengan racikan sempurna untuk memasuki zaman modern dengan standar-standar normatif dan berpretensi obyektif, yang kemudian dibungkus atas nama Islam Universal.

Atas nama Universalitas Islam, maka lokalitas Islam dengan segenap variannya, dianggap sebagai tidak sempurna, tidak layak untuk dihidangkan di zaman modern, dan dengan demikian harus diracik ulang, dimodikasi alias "dioverhaulkan". Untuk mengabsahkan lagi misi pemberadaban tersebut kemudian memunculkan istilah-istilah diluar universalisme tersebut dengan "Islam teroris" dengan kekerasanya, Islam tradisionalis dengan lokalitasnya, dan Islam puritanis dengan gaya tekstualisnya, yang dikategorikan sebagai kurang layak dan dan harus diilmiahkan.

Dalam kajian ini, akan diupayakan memberikan satu koreksi atas desain global yang mengatas namakan misi pemberadaban tersebut. Yakni, koreksi atas produksi pengetahuan dan juga standar kebenaran yang diarahkan pada komunitas Islam untuk mengikuti suatu desain global dengan isu yang yang dibungkus dengan Islam universal. Misalnya, kecenderungan untuk mengarahkan umat komunitas Islam untuk menjadi moderat, bagaimana menjadi muslim yang toleran, pluralis, humanis, dan seterusnya. Dan kalau perlu umat Islam hari ini harus memerangi teroris dan faham Islam yang mengabsahkan kekerasan lainya.

Tentu saja kajian yang menelaah tema demikian ini sudah banyak dilakukan dalam berbagai disiplin ilmu. Tapi kajian secara

khusus tentang konsep ”Universalisme” itu sendiri masih kurang ditelaah. Dan dimanapun dalam lingkup kampus, dan ruang-ruang akademik serta kajian pinggiran lainya, Islam universal sudah menjadi seperti ”Dogma” dan dianggap bagian dari ajaran keagamaan. Misalnya tulisan seorang dosen Insuri dalam jurnal Adabiya Volume 4 bulan Januari 2009 dengan judul ”Pluralisme Agama Sebagai Sunatulloh”. Kemudian makalah dosen Insuri yang dipresentasikan di LP2M dengan tema ”Glorifikasi, Globalisasi, dan kekerasan bernuansa Agama”. Kemudian seri desertasi alumnus doktoral IAIN Sunan Ampel Surabaya dengan judul ”Konsepsi Jihad Abu el Fadl dalam Perspektif Relasi Fiqh, Akhlak dan Tauhid”.

Dari posisi Islam universal dan Islam di luar universal ini, bagaimana seharusnya kita memahaminya dan meletakkan bagian ke-Islaman kita tanpa terjebak pada proses ganda dari perjumpaan atau *encounter* keduanya. Artinya meletakkan kita sendiri sebagai pelaku atau”*Fail*” dan menghindarkan diri dari selalu manjadi obyek wacana atau ”*maf'ul bih*”. Lebih konkretnya menggali bentuk wacana ke-Islaman yang merupakan hasil pergumulan Islam ditanah air ini yang merupakan model dari ”milik sendiri”.

AKAR HEGEMONIK DALAM WACANA ISLAM UNIVERSAL

Arkoun pernah melacak nalar Universalisme ini, ke model nalar Eropa abad 19 yang ekspansionis ke negara-negara jajahan atas nama ”Misi Pemberadaban” (*Civilizing mission*)[1]. Arkoun menyebutnya, berpretensi obyektif dan standar bakunya dianggap normatif. Dengan kata lain, standarisasi dan obyektifikasi selalu dilekatkan dengan Universalisasi. Menurut Edward Said, *the universal is always achieved at the expense of the native*[2] (yang universal selalu dicapai atas kerugian penduduk pribumi). Atau menurut Frantz Fanon, salah seorang yang menekuni kajian pos kolonialis, *for the native, objectivity is always directed against him*[3]. Dalam pandangan kaum universalis dan obyektifis ini,

[1] Muhammed Arkoun, “Islamic Studies: Methodologies”, dalam John L. Esposito, *The Oxford Enciclopedia of the modern Islamic World,* Vol.2, (Oxford: Oxford University Press, 1995), 332-340. bandingkan dengan Richard C. Martin (ed), *Approach to Islam and Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona press, 1985); Azim Nanji (ed), *Mapping Islamic Studies: Geneology, Continuity and Change* (Berlin: Mouton de Gruyter,1997).

[2] Edward Said, *Power, Politic, and Power: Interview with Edward Said* (London: Bloomsbury, 2005), 111.

[3] Frantz Fanon, *The Wretched of the earth* (New York: Penguin Book, 1967), 77.

selalu ada kemungkinan untuk melakukan aplikasi umum dan dimanapun (*general aplication*) dimana tak ada lagi distingsi antara manusia dan tempat atau lokus tertentu. Oleh karena itu, bicara tentang Islam sebagai obyek kajian yang dipakemkan di Eropa, diyakini bisa juga berlaku di negeri-negeri jajahan terlepas dari soal apakah apakah Islam yang ada di negeri jajahan itu berbeda secara praktis dari pengelaman yang dipakemkan di negeri seberang sana.

Maka kemudian, bicara tentang akar hegemonic dalam Islam universalis ini berarti bila Islam di Timur Tengah bisa dipraktiskan di Afrika dan berlaku sama maka hal serupa juga bisa terjadi Asia Selatan, dan juga Asia Tenggara. Singkatnya, bentuk universalis Islam yang dipakemkan di Eropa bisa juga berlaku sama di negeri jajahan mereka dan mengorbankan lokalitas sebagaimana telah berlakunya model ke-Islaman Timur Tengah di negeri-negeri yang lain.

Baik Arkoun maupun Said, menekankan pentingnya pemahaman terhadap "*local Knowledge*" yang akan membawa anda untuk kritis terhadap teks atau produk pengetahuan yang dipakemkan untuk di universalkan. Lalu menurunkan kembali pada pada konteks dan situasi lokalnya. Sebuah pengetahuan atau teori manapun menurut Said pasti muncul dari lokus tertentu dari konteks lokalitasnya. Ketika teori atau pengetahuan tersebut bermigrasi keluar, maka ia kehilangan elastisitasnya. Kekuatan dan maknanya jadi melemah. Dengan kata lain dalam bentuknya yang sudah melemah ini, maka teori merupakan kumpulan metode-metode strategis yang keberlakuanya ditentukan oleh sejumlah adaptasi, negosiasi, resistensi dan konstruksi baru di luar lokusnya semula. Pandangan seperti inilah yang kemudian dikenal dengan sebutan "*teori travelling*" atau "*kritik sekuler*"[4].

Dalam pengertian yang lebih mendetail, bahwa dalam konsep "*traveling teori*" nya Said, *local knowledge* di satu sisi, bisa dipakai dalam memahami pengetahuan dan teori sebagai bentuk yang terbatas dalam lingkupnya masing-masing, di sisi lainya ia bisa dipakai sebagai pisau analisis epistemik bagi pengetahuan yang telah mengalami pembakuan untuk di migrasikan menjadi Universal.

Dalam contoh kasus misalnya, kalau saya menempatkan Abu el-Fadl sebagai seorang lulusan Amerika dan seorang yang melekat pada

---

[4] Edward Said, "Traveling theory", dalam *The World, The Text, and The Critic* (London: Vintage, 1983), 226-247.

dirinya sebagai seorang universalis, maka sebenarnya ia bukanlah universalis, namun ia seorang intelektual lokal dengan segenap keterbatasannya (*teori traveling* tahap pertama), kemudian saya menempatkan pemikiran el fadl dalam konteks dimana ia dibatasi oleh segenap konstruk pengetahuan dan kuasa yang ada di sekitarnya. Sehingga pemikirnya tidak berlaku bagi kita karena kita sudah punya tradisi berfikir sendiri tentang politik dan kultur bangsa kita yang kemudian dari sana kita dialogkan, adaptasikan, dan juga kita pakai untuk mengintervensi maupun resistensi terhadap pemikiran el-Fadl (*teori traveling* tahap kedua).

Dalam bahasa yang agak lebih tajam, bahwa dengan "*teori traveling*" atau "*kritik sekuler*", maka keduanya mencoret universalisme dan membatasinya pada waktu yang bersamaan. Kalau ada suatu yang dianggap "universal", maka tentu ada yang "tidak universal", yang mengganggu terhadap pembakuan universalitas itu: seperti "lokal", dan berbau "etnik" dan juga "komunal". Seperti halnya, terkadang konflik yang berbasis militansi agama ditemukan penyelesainya dengan "*local wisdom*" atau kembali pada identitas budaya lokal, seperti dalam kasus kerukunan umat beragama antara Islam dan Katolik di desa klepu kecamatan sooko kabupaten Ponorogo. Bukan dengan konsep "universalis Islam". Dengan kata lain "Islam Universal" tidak punya arti apa-apa dalam kehidupan keseharian masyarakat dalam persilangan identitas agama, budaya, dan etnik, selain terbatas dalam ruang kelas dan akademik.

IDENTITAS BUDAYA DAN MASALAH ANALISIS-EISTEMIK

Tragedi pengeboman gedung WTC pada 11 September, dan munculnya gerakan militansi agama baik di Indonesia ataupun di negara lain, ditunjuk oleh bangsa Barat sebagai indikator bahwa proyek modernisasi di kalangan umat Islam masih Belum selesai, dan kesalahan ditimpahkan pada umat yang belum sempurna kemoderenannya. Sebuah kata-kata civilizing berseliweran untuk membuat mereka mengerti akan nilai dan harga tradisinya: liberal, pencerahan, kritik tradisi dan sebagainya. Bersamaan dengan itu muncul kata fundamentalis, bergeser ke kanan, konservatif dan pembusukan[5]. Mereka dianggap masih terjebak pada pikiran masa lalu yang fundamentalis dan tradisionalis.

---

[5] Tentang cara Kolonialisme menggunakan dua sayap ini, *civilizing* dan fundamental atau onservatif, terhadap penduduk pribumi, lihat Edward Said, *Identity, Negation, and violence*, dalam *The Politic of Disposession: the Struggle for Palestinian Self Determinition, 1969-1994* (New York: Vintage, 1995), 341-359.

Seperti ditunjukkan dalam oleh sebuah survey (bukan penelitian) dari PPIM-UIN Jakarta beberapa tahun yang lalu. Pada bagian rekomendasi disebutkan:

> "Dalam kontek keagamaan di Indonesia, penting untuk mengembangkan pemahaman keagamaan yang plural, tidak harfiah, dan kontekstual demi terciptanya Indonesia yang damai tanpa kekerasan". "Pendidikan Islam seyogyanya menjadi aspek yang menjadi perhatian bersama, untuk mengurangi budaya dan tindak kekerasan. Ini didasarkan pada pertimbangan bahwa *tidak sedikit sumber-sumber pemahaman ke-Islaman seperti kitab-kitab kuning di pesantren yang banyak mendukung tindak kekerasan sebagaimana telah dijelaskan di atas*"[6].

Penelitian yang waktu itu didanai oleh kedutaan Amerika Serikat ini juga juga mengungkap adanya korelasi positif antara perilaku kekerasan dan jenis pendidikan. Pendidikan madrasah atau pesantren "berkontribusi besar terhadap perilaku kekerasan keagamaan"[7].

Pada konteks lainya, muncul standarisasi tentang apa yang disebut produk pengetahuan yang sah, yakni tentang bagaimana mengangkat "Islam dan teks". Islam haruslah ilmiah dan sumbernya ádalah al-Qur'an. Segala pengetahuan yang muncul diluar itu, seperti "kitab kuning" merupakan produk pengetahuan yang dianggap local dan harus disingkirkan. Bahkan "kitab kuning" dianggap tidak mencerminkan sesuatu yang universal dari Islam. Ada pula yang melihat bahwa Islam dengan sumber "kitab kuning" itu sebagai agama kemunduran, kuno, dan klasik. Ini berbeda kalau yang ditemukan ádalah al-Qur'an. Publik Barat akan mengangkat sekian makna dan tafsir. Sehingga memungkinkan menjinakkanya dalam berbagai bentuk rekayasa makna. Misalnya, jika seorang teroris atau fundamentalis yang menyebut jihad dalam al-Qur'an sebagai pembenaran teror, maka akan segera dicap bahwa tafsiranya keliru, tidak pluralis dan tidak modern. Maka kemudian akan dicari-cari tafsiran yang sesuai dengan hasrat Barat, yakni tafsiran yang dikatakan liberal dan modern itu. Misalnya mencari dalam Islam sesuatu modern liberal itu yang "bersahabat" atau "*a close friend*" dan akomodatif terhadap Barat. Dan ini tentu saja tidak terdapat dalam "kitab Kuning" yang dianggap susah dikendalikan, problematik, dan "*unpredictable*", dan tidak cocok dengan selera Barat yang kosmopolit dan suka mengotak-atik makna.

---

[6] Jajat Burhanudin, "Temuan Survey Nasional: Sikap dan Perilaku Kekerasan keagamaan di Indonesia" Makalah presentasi hasil survey, juli (2006), 4.

[7] *Ibid.*, 3.

Jadi, seperti itulah konstruk pengetahuan Barat tentang Islam, yang menurut Arkoun adalah kelanjutan dari nalar hegemonik Eropa abad 19, berhadapan dengan *local knowledge* dalam tradisi ke-Islaman di tanah air kita.

Meminjam kalimat dari Walter mignolo, seorang subalternis asal Argentina, dalam kontek gerakan kaum Zapatista, adalah "*Project of inter-connection from subaltern perspective and beyond the managerial power and monotopic inspiration of any abstract universal*"[8]. Terinspirasi dari Mignolo, bahwa banyaknya karya-karya penulis kulit putih dari Barat sudah menjadi bagian dari kehidupan seharí-hari dari para pelajar, mahasiswa dan peneliti dalam rangka kerja-kerja konstruksi pengetahuan ke-Islaman kita. Hampir setiap hari sejumlah peneliti dari Barat datang kesini untuk mengetahui lebih jauh "makhluk" apakah gerangan komunitas Islam di tanah air kita ini. Apalagi isu seksinya sekarang mengaitkanya dengan soal "terorisme". Dengan membludaknya lembaga yang menulis tentang ke-Islaman maka posisi subyektifitas kita sedang dialihkan untuk menjadi sekedar "obyek pengetahuan" atau juga "obyek wacana" dan sekaligus selalu sebagi "*maf'ul bih*". Artinya kita selalu ditempatkan sebagai informan dan pelengkap data untuk kemudian dipajang dalam "karya ilmiah" kesarjanaan Barat.

MASALAH KULTUR LOKAL DAN *LOCAL KNOWLEDGE*.

Makalah yang singkat ini tentu tidak cukup untuk mengungkap dan menunjukkan secara menyeluruh masalah identitas lokal dan variasi dari *local knowledge* yang dimaksudkan dalam sub tema tersebut. Namun ada satu tipe yang bisa saya jadikan contoh yang mungkin bisa menginspirasi kasus lainya tentang masalah identitas lokal tersebut[9].

---

8 . Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge, and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press, 2000). Mignolo mengungkap kisah pertemuan kelompok gerakan komunitas Zapatista dengan kelompok Marxis dimana Zapata ditempatkan sebagai pusat dalam sejarah perjuangan mereka bersama. Seperti Gus Dur yang menempatkan pesantren dalam pusat sejarah bangsa.

9 . Kembali pada tradisi dan identitas cultural atau juga *Local knowledge* dalam berteori ini pernah diamati oleh Craig Calhoun ketika menunjukkan pengamatnya terhadap madhab Frankfrut yang dikaitkan dengan "kembali kepada identitas kultural ke-Yahudi-an mereka" di era Nazisme Jerman. Ia menulis demikian: "most of the early Frankfurt theorist were Jews. If this did not produce an acute enough interest in politics of identity to start with—most of them coming from highly assimilated families and assimilating further themselves in the course of their studies—the rise of Nazism and broader anti—semitic current brought the issue home. Faced withs the question why Jews were not just one minority group amoung many—for the Nazis certainly but also for most modernity—Horkheimer and Adorno sought the answer in a characteristic way:

Bentuk konkret dari *local knowledge* tersebut, kita bisa menimba seperti pengetahuan subalternnya Mignolo, adalah tampak dari sejumlah kiai yang tersebar di berbagai pesantren di tanah air kita. Mereka besar bukan lahir atau lulusan dari kesarjanaan Barat. Juga bukan murid dari profesor atau guru besar manapun. Mereka lahir dan besar dari pergumulan masyarakat dan merupakan bentuk dari apa yang disebut ”milik sendiri”. Guyonan ala kiai, bahasa plesetan-plesetan, dan kepolosanya merupakan representasi dari bentuk gaya bahasa yang subversif, dan bersifat seakan-akan ”melanggar batas”.

Dengan karakter khas yang dimilikinya, “sarungan” dan “sandalan bakiak” serta kaya akan referensi kitab kiningnya, sebenarnya merupakan figur penerjemah yang aktif di tengah-tengah masyarakat yang sedang mengalami persilangan budaya. Di satu sisi mereka bertindak sebagai penerjemah ke-Islaman dalam pengalaman hidup sehari-hari, dan pada saat yang lain mereka bertindak sebagai penerjemah kemodernan dan kebangsaan dalam kenyataan hidup masyarakat pribumi.

Dari posisi dua arah ini, kiai merupakan hasil perjumpaan yang lahir dari proses ganda, ”abrograsi” dan ”apropriasi”. Sebagaimana cara kiai memaknai demokrasi, dalam istilah kemodernan yang dipakemkan di dunia sana, (abrograsi) dan mengisinya dengan praktek ritual istighosah, dengan pemahaman yang mereka miliki, dalam istilah ”apropriasi” nya.

Seperti halnya muncul dalam pergulatan krisis politik Indonesia dalam rangka reformasi menuju proses demokrasi, menjamurnya sejumlah elemen-elemen *civil society* yang menggerogoti otoritas negara. Rakyat diajak untuk tidak percaya akan ketidakbecusan aparatur negara dalam rangka penyelenggaraan pemerintah. Ideologi *civic education* yang didektekan oleh oleh sejumlah lembaga founding Amerika di Indonesia, diarahkan untuk mengurangi kewenangan negara, dan mengembalikan semuanya pada masyarakat. Program-program tersebut mengkampanyekan negara yang minimalis dengan memperkuat elemen-elemen masyarakat-katanya. Namun sebenarnya menyimpan

---

Anti—semetism represented the hatred of those who she themselves as civilized, but couldn’t fullfil the promise of civilizationfor all those who reminded them of the failure of civilization”. Craig Calhoun, *Critical Social theory* (New York: Blackwell,1995) hal 17. dari kutipN ini, sebutan “anti Semetisme” untuk kontek ke yahudian para pemikir madhab Frankfurt, dan juga sebutan “sectarian—apologis” untuk kontek ijtihad epistemic tentang figure Kiai menunjukkan gagalnya segenap proyek pemberadaban—modernisasi yang digelar oleh kekuatan-kekuatan absolute—imperial.

jebakan neo-liberalisme. Kemudian mengarahkan pentingnya deregulasi, swastanisasi, desentralisasi dan restrukturisasi. Kekuasaan negara dipeloroti satu persatu secara sistematis untuk kemudian diserahkan pada swasta. Hal tersebut dikaitkan dengan rezim orde baru yang terlalu kuat otoritasnya hingga mengabsahkan proses pelucutan kekuasaan negara. Kemudian menyebut dengan istilah reformasi[10]. Pada kontek kampanya"civil society" istilah "pasar bebas" menjadi aroma baru untuk mengendalikan permainan kekuasaan dan politik. Konsekwensinya sektor swasta akan menggantikan peran negara. Dalam kerangka inilah perusahaan dengan level multinasional yang didominasi perusahaan Amerika Serikat masuk dan mengambil alih sektor bisnis yang sebelumnya dikuasai negara. Dengan dalih meningkatkan efektifitas dan efisiensi pelayanan pada rakyat. Oleh karena itu perusahaan milik negara BUMN sahamnya harus dijual. Termasuk perusahaan yang peranya menyangkut hajat hidup orang banyak. Misalnya perusahaan listrik, air, rumah sakit, minyak bumi bank dan perkereta api-an. Namun keuntungan atas semua itu ditangan beberapa orang saja, belum lagi naiknya ongkos pembelian yang harus dibayar rakyat yang terus meningkat. Orang miskin dipaksa untuk mengatasi sendiri masalah kehidupan mereka, kesehatan, pendidikan dan kekurangan pangan. Bahkan angka kemiskinan dan meningkatnya pengangguran semakin bertambah berkat adanya ideologi pasar bebas ini.

Dari sinilah muncul peran kiai, seperti Abdurahman Wahid, dalam rangka memangkas gurita neo liberalis. Dia memutus jaring imperialisme ini dengan menjalin hubungan antara Indonesia, India, Cina. Yang tentunya dengan konsekwensi dilengserkan dari kursi kepresidenan sejak awal karena mengganggu jalanya praktek imperialis negara-negara kapitalis. Kemudian kiai Haysim Wahid, saudara kandung Abdurrohman Wahid, juga muncul dengan judul buku *Telikungan Kapitalisme Global dalam Sejarah Kebangsaan Indonesia*.

Dalam buku karangan Abdurrahman Wahid yang berjudul, *Kiai nyentrik membela Pemerintah*, ada potret sang Kiai yang yang digambarkan sebagai *nyleneh*, yakni Gus Miek. Pada siang hari Kiai melayani umat Islam dalam ritual *semaan* (mendengar bacaan al-Qur'an oleh penghafal), namun pada malam harinya "dugem" atau dunia gemerlap malam sebagai hidupnya. Baru belakangan orang menyadari, bahwa Gus Miek menempuh dua pola kehidupan sekaligus. Kehidupan tradisional pesantren, yang tertuang dalam ritual *semaan*, dan gebyarnya

---

[10] Chris Manning dan Peter Van Diermen (Editor) *Indonesia di Tengah Transisi: Aspek-Aspek Sosial Reformasi dan Krisis* (Yogyakarta: LKiS, 2000).

kehidupan duniawi hiburan modern. Gebyar karena di dalamnya berada di tengah diskotik, *night club*, *coffe shop* dan arena persinggahan perkampungan orang-orang tuna susila. Dalam tulisanya Wahid[11], di kedua tempat itu ia berperan sama. Memberi kesejukan kepada jiwa yang gersang, memberi harapan pada mereka yang putus asa, penghibur mereka yang bersedih, menyantuni mereka yang lemah dan mengajak semua pada kebaikan. Apakah itu petuah di pengajian seusai *semaan*, sewaktu konsultasi pribadi dengan pejabat dan kaum elite lainya atau ketika meladeni bisikan kepedihan oleh wanita-wanita penghibur, esensinya tetap sama. Manusia mempunyai potensi untuk memperbaiki keadaan sendiri[12].

Inti dari tradisi keilmuan kiai yang disebut dimuka sebagai ”milik sendiri” adalah perpautan antara Tauhid, Fiqh, dan Tasawuf secara tidak berkeputusan. Dalam jangka panjangnya, akan mengikatkan antara dimensi duniawi dan ukhrowi. Yang paling sering diperdengarkan dari ungkapan para Kiai adalah ”hidup di dunia adalah sarana untuk mencapai kehidupan akhirat, dan akan kehilangan maknanya bila tidak diperlakukan seperti itu”.pertautan antara dimensi dunia dan akhirat dalam tradsis keilmuan Kiai ini merupakan basis pertahanan untuk menghadapi tantangan sekularisme yang sudah terang-terangan yang ditimbulkan dari modernisasi. Pertautan dimensi duniawi-ukhrowi ini tidak memungkinkan pandangan dunia yang hitam putih dan penolakan mutlak pada kehidupan dunia. Dengan kata lain, seburuk-buruk kehidupan duniawi haruslah dijalani dengan penuh kesungguhan dan ketulusan.

Pada figur Kiai inilah, *local knowledge* dan identitas budaya lokal. Sesuatu yang khas yang ada di tanah air kita dan merupakan ”milik sendiri”. *Wallāhu a'lam!*.

---

[11] Abdurrohman Wahid, “Gus Miek: Wajah sebuah Kerinduan” dalam *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah* (Yogyakarta: LkiS, 2000), 76-77.

[12] *Ibid.*, 128.

DAFTAR RUJUKAN

Abdurrohman Wahid. "Gus Miek: Wajah sebuah Kerinduan" dalam *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah*. Yogyakarta: LkiS, 2000.

Azim Nanji (ed). *Mapping Islamic Studies: Geneology, Continuity and Change*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1997.

Chris Manning dan Peter Van Diermen (Editor). *Indonesia di Tengah Transisi: Aspek-Aspek Sosial Reformasi dan Krisis*. Yogyakarta: LKiS, 2000.

Edward Said. *Power, Politic, and Power: Interview with Edward Said*. London: Bloomsbury, 2005.

---------, *Identity, Negation, and violence*, dalam *The Politic of Disposession: the Struggle for Palestinian Self Determinition, 1969-1994*. New York: Vintage, 1995.

---------. "Traveling theory", dalam *The World, The Text, and The Critic* . London: Vintage, 1983.

Frantz Fanon. *The Wretched of the earth*. New York: Penguin Book, 1967.

Jajat Burhanudin. "Temuan Survey Nasional: Sikap dan Perilaku Kekerasan keagamaan di Indonesia" Makalah presentasi hasil survey, juli (2006), 4.

Muhammed Arkoun. "Islamic Studies: Methodologies", dalam John L. Esposito, *The Oxford Enciclopedia of the modern Islamic World,* Vol.2, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Richard C. Martin (ed). *Approach to Islam and Religious Studies*. Tucson: The University of Arizona press, 1985.

Walter D. Mignolo. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

MANAJEMEN KOMPETENSI SUMBER DAYA MANUSIA BANK SYARIAH BERBASIS PRINSIP-PRINSIP SYARIAH MENUJU QUALIFIED ASEAN BANK

Suad Fikriawan

PENDAHULUAN

Lahirnya sistem syariah dilatarbelakangi oleh semakin berkembangnya masyarakat muslim di Indonesia yang diiringi dengan kesadaran mereka terhadap ketidakadilan skema perbankan konvensional. Alasan lain diungkapkan oleh Setiawan[1] bahwa pergeseran sistem konvensional ini disebabkan oleh keinginan perubahan terhadap sistem sosial politik dan ekonomi yang berlandaskan prinsip-prinsip Islam dan kepribadian Islam yang lebih kuat, sekaligus sebagai upaya reformasi makro ekonomi dan reformasi struktural dalam sistem negara-negara muslim. Mereka menginginkan keluar dari jeratan pengaruh sistem kapitalisme. Tantangan untuk mewujudkan sistem yang syariah ternyata tidak semudah yang diucapkan para pelopornya. Terbukti pada tahun 1958 salah seorang ekonom terkemuka Indonesia, Muhammad Hatta justru dengan tegas menolak gagasan untuk mendirikan Bank Islam yang bebas bunga, karena menurutnya bank tidak akan langgeng tanpa menerapkan bunga.[2]

Proses pergolakan politik dan kebijakan itu bergulir sampai akhir era orde baru dimana saat kepemimpinan Soeharto tahun 1992 dilakukan revisi atas undang-undang perbankan yang mengakui dan melegalkan sistem perbankan Islami. Hingga lahirlah Bank Muamalah sebagai pelopor bank Syariah di Indonesia. Meskipun tergolong terlambat dalam melahirkan sistem syariah, namun fenomena ini tidak menyurutkan semangat para muslim untuk tetap gencar menyuburkan praktik pebankan syariah

---

[1] A.B Setiawan, *Perbankan Syariah; Challenges dan Opportunity untuk Pengembangan di Indonesia*. *Jurnal Kordinat*. Edisi: Vol.VIII No.1, 2006.

[2] Muhammad. *Pengantar Akuntansi Syariah*. Salemba Empat. Jakarta; Salemba Empat (2005), 45

di Indonesia. Dapat dilihat dalam Bi outlook sejak tahun 1998-2012 (14 tahun) perkembangan bank syariah cukup signifikan hingga mencapai angka pertumbuhan 45%-78% per tahun.[3]

Namun dalam cetak biru pengembangan perbankan syariah saat ini, dimana perbankan syariah nasional berada pada fase keempat (2013-2015), antara perkembangan jaringan usaha syariah (kantor perbankan) dengan perkembangan aset menunjukkan hasil yang tidak sesuai dengan target yang diinginkan. Dalam statistik perbankan Indonesia per Desember 2014 terdapat tidak kurang 12 Bank Umum Syariah dan 22 Unit Usaha Syariah dari suatu bank konvensional dengan total keseluruhan jaringan kantor 2.151 unit. Selain itu, Total aset bank umum syariah mencapai 272.343 (dalam miliar rupiah). Jumlah ini masih relatif kecil jika dibandingkan dengan total aset perbankan nasional secara umum yang mencapai 5.615.150 (dalam miliar rupiah).[4] Artinya pangsa pasar perbankan syariah masih sangat kecil hanya 4,85%, padahal target pangsa pasar perbankan syariah adalah sebesar 15% pada akhir tahun 2015. Hal ini tentunya mendorong bagi praktisi perbankan syariah agar sesegera mungkin mencari strategi pengembangan perbankan syariah secara lebih massif.

Menurut Direktur Perbankan Syariah OJK Dhani Gunawan Idhat dalam harian Tempo[5] menyatakan setidaknya ada 7 masalah

---

[3] Selama periode tahun 2012, jumlah Bank Umum Syariah (BUS) dan Unit Usaha Syariah (UUS) sampai dengan Oktober 2012 tidak mengalami perubahan, namun demikian jumlah jaringan kantor meningkat. Meskipun dengan jumlah BUS (11 buah) maupun UUS (24 buah) yang sama, namun pelayanan kebutuhan masyarakat akan perbankan syariah menjadi semakin meluas yang tercermin dari bertambahnya Kantor Cabang dari sebelumnya sebanyak 452 menjadi 508 Kantor, sementara Kantor Cabang Pembantu (KCP) dan Kantor Kas (KK) telah bertambah sebanyak 440 kantor pada periode yang sama (Oktober 2012, yoy). Secara keseluruhan jumlah kantor perbankan syariah yang beroperasi sampai dengan bulan Oktober 2012 dibandingkan tahun sebelumnya meningkat dari 1.692 kantor menjadi 2.188 kantor

[4] Bank Indonesia, *Statistik Perbankan Indonesia* , Vol: 13 No. 1, Desember 2014

[5] Harian Tempo, Ini 7 Masalah Bank Syariah, diakses tanggal 11 Desember 2016

https://m.tempo.co/read/news/2015/11/22/087721104/ini-7-masalah-bank-syariah

yang saat ini dihadapi Bank Syariah, Diantaranya problem SDM yang berkualitas. Peran Sumber Daya Manusia (SDM) yang berkualitas dalam upaya memajukan perbankan syariah adalah yang utama. Asset berwujud yang dimiliki entitas seperti bangunan, peralatan, mesin produksi, akan menjadi modal yang tidak memberikan kontribusi maksimal jika tidak didukung dengan kualitas SDM. Seperti yang diungkapkan oleh Ulrich yang dikutip oleh Nurhayati[6] bahwa knowledge yang ada pada manusia merupakan salah satu item yang digunakan untuk meningkatkan daya saing baik dalam menjual ide (selling idea). Telah banyak contoh Negara yang berhasil bangkit karena kebangkitan kualitas SDM mereka. Ambil contoh China yang pada akhirnya mampu menjadi Negara raksasa karena keberhasilannya dalam memperbaiki kualitas masyarakat akademisi dengan mendorong mereka belajar ke Negara lain di dunia. Dengan kata lain, kemajuan suatu peradaban ditentukan oleh faktor kualitas masyarakatnya.

Tema tentang SDM ini pulalah yang sepertinya menjadi salah satu alasan utama mengapa syariah belum bisa berkembang secara maksimal di Indonesia.[7] Sumber daya manusia Bank Syariah harus lebih kreatif dan inovatif dalam mengembangan dan memodifikasi produk-produk perbankan. Sumber daya Bank Syariah harus meningkatkan kompetensi dan keahlian dalam bidang perbankan dan keuangan syariah, disamping juga harus memahami tentang kontrak-kontrak syariah, sehingga dapat memodifikasi produk yang memenuhi prinsip-prinsip syariah. Sumber daya bank syariah harus bisa memberikan pelayanan dan kepercayaan kepada masyarakat tentang produk perbankan syariah yang sesuai dengan etika dan prinsip Islam. Dalam hal ini juga penting bagi SDM bank syariah untuk meningkatkan kompetensi dalam hal investasi keuangan dan perbankan, soft skill, dan ke-syariah-an. Akan tetapi kondisi ini langka di perbankan syariah. Permasalahan ini ada

[6] Nurhayati, S. Dan Wasilah. *Akuntansi Syariah di Indonesia*, Edisi 2. Penerbit Salemba Empat. Jakarta. (2009)

[7] A.B Sulistiyo,. *Memahami Konsep Kemanunggalan dalam Akuntansi: Kritik atas upaya Mendekonstruksi Akuntansi Konvensional menuju akuntansi syariah dalam bingkaiTasawuf.* Jurnal Akuntansi Universitas Jember. 2010, Vol. 8 No. 1,hal 13-24

karena terbatasnya aspek lembaga pendidkan dan pelatihan dalam bidang perbankan syariah. Faktanya terlihat pada hampir semua sumber daya perbankan syariah khususnya pada jajaran manajemen tingkatan menengah dan atas yang didapatkan dari bank konvensional. Hal itu diperdiksikan dari hampir 70% karyawan bank syariah hari ini berasal dari bank konvensional atau bukan dari pendidikan yang berbasis Ekonomi Syariah. Maka, pemenuhan sumber daya manusia perbankan syariah secara sempurna menjadi suatu keharusan, baik dari aspek kualitatif maupun kuantitatif.[8]

Minimnya pemahaman tentang mekanisme transaksi keuangan syariah dan lebih lagi dipupuk dengan rasa acuh untuk berusaha memahami mekanisme syariah, pada akhirnya akan menghasilkan sebuah simpulan masyarakat bahwa ternyata praktik perbankan syariah tidak berbeda dengan konvensional. Dapat kita bayangkan jika ketiga pihak yang memegang peranan penting dalam perkembangan syariah kurang memahami hakikat syariah serta akad transaksi syariah yang mengikutinya, maka dapat dipastikan perbankan syariah di negeri ini tidak akan mampu berkembang pesat untuk bersaing dengan Negara muslim lainnya.

Dalam Muhammad, dinyatakan bahwa kredibilitas dan profesionalitas institusi keuangan dapat dibangun berlandaskan tiga elemen, yaitu humanware, hardware, dan software. Humanware adalah seseorang yang mengatur lembaga mulai dari tingkat atas dampai tingkat bawah. Humanware harus sesuai antara aspek kualitas dan kuntitas. Sedangkan hardware termasuk alat produksi dan perlengkapan fisik seperti mesin, gedung, dan lainnya. Sedangkan software termasuk beberapa hal yang bukan fisik, misalnya prosedur, sistem, dan lainnya.[9]

Adapun tantangan yang dihadapi dalam waktu dekat ini adalah diberlakukannya era pasar bebas Asean (MEA). di sektor perbankan, Bank Indonesia dan Otoritas Jasa Keuangan (OJK) memberikan persetujuan terhadap ASEAN Banking Integration

---

[8] Laporan Tahunan Bank Indonesia Tahun 2012, hal 6

[9] Muhammad. *Manajemen Bank Syari'ah*. Yogyakarta: UPP AMP YKPN, 2005

Framework (ABIF) Guidelines, yang menjadi panduan rerangka operasional bagi negara-negara ASEAN dalam mengimplementasikan prinsip-prinsip dan proses integrasi perbankan di bawah rerangka Masyarakat Ekonomi ASEAN. Dalam kesepakatan itu pula, Bank Indonesia (BI) ditunjuk sebagai co-chair Task Force on ASEAN Banking Integration Framework (TF ABIF) bersama dengan Bank Negara Malaysia. Tugas utama TF ABIF adalah menyusun kerangka kerja dan pedoman pelaksanaan integrasi perbankan dalam konteks ABIF yang bertujuan untuk meningkatkan kehadiran dan peran bank-bank terbaik asli (indigenous bank) ASEAN di negara-negara ASEAN. Tujuan utama ABIF adalah menyediakan akses pasar (market access) dan keleluasaan beroperasi (operational flexibility) di negara anggota ASEAN bagi Qualified ASEAN Banks (QAB), yakni bank-bank ASEAN dengan persyaratan tertentu yang telah disepakati bersama oleh ASEAN. Persyaratan bank untuk menjadi kandidat QAB antara lain bank-bank milik ASEAN yang kuat permodalannya, berdaya tahan tinggi, dikelola dengan baik, serta memenuhi ketentuan kehati-hatian sesuai standar internasional yang berlaku. Bank-bank tersebut diharapkan akan menjadi pendorong perdagangan dan investasi di ASEAN.[10]

Dalam penilaian Global Islamic Financial Report (GIFR) tahun 2015, Indonesia menduduki urutan ke-7 dari 45 negara yang memiliki potensi dan kondusif dalam pengembangan industri keuangan syariah setelah Iran, Malaysia dan Saudi Arabia, UEA, Kuwait, dan Bahrain.[11]

---

[10] Siaran Pers NO.SP-58/DKNS/OJK/12/2014, 13 Desember 2014

[11] Global Islamic Financial Report tahun 2015, 47

Table 1: IFCI Rankings 2014 & 2015

COUNTRIES	SCORE 2015	RANK 2015	RANK 2014	CHANGES
IRAN	85.6	1	1	0
MALAYSIA	80.3	2	2	0
SAUDI ARABIA	73.6	3	3	0
UNITED ARAB EMIRATES	38.0	4	6	+2
KUWAIT	36.7	5	5	0
BAHRAIN	26.3	6	4	-2
INDONESIA	24.7	7	7	0
QATAR	20.9	8	10	+2
SUDAN	15.7	9	8	-1
PAKISTAN	14.7	10	9	-1
BANGLADESH	12.2	11	11	0

Gambar 1. Islamic Finance Country Index (IFCI, 2015)

Table B.2.1: IFCI Variables and Their Weights

	Variables/Factors	Description	Weights
1.	Number of Islamic Banks	Full-fledged Islamic banks both of local and foreign origin	21.8%
2.	Number of IBFIs	All banking and non-banking institutions involved in IBF, including Islamic windows of conventional banks	20.3%
3.	Shari'a Supervisory Regime	Presence of a state (or non-state) representative central body to look after the Shari'a-compliance process across the IBFIs in a country	19.7%
4.	Islamic Financial Assets	Islamic financial assets under management of Islamic and conventional institutions	13.9%
5.	Muslim Population	Absolute number of Muslims	7.2%
6.	Sukuk	Total sukuk outstanding in the country	6.6%
7.	Education & Culture	Presence of an educational and cultural environment conducive to operations of IBFIs, including formal Islamic finance professional qualifications, degree courses, diplomas and other dedicated training programmes	5.7%
8.	Islamic Regulation & Law	Presence of regulatory and legal environment enabling IBFIs to operate in the country on a level-playing field (e.g., and Islamic banking act, Islamic capital markets act, takaful act etc.)	4.9%

Note: The weights shown are rounded figures, adding up to 100.1 but in actual calculations they aggregate to 100.

Gambar 2. Indikator dalam menilai IFCI 2015

Dengan melihat beberapa aspek dalam penghitungan indeks, seperti jumlah bank syariah, jumlah lembaga keuangan non bank syariah, maupun ukuran aset keuangan syariah yang memiliki bobot terbesar, maka Indonesia diproyeksikan akan menduduki peringkat pertama dalam beberapa tahun ke depan. Maka optimisme tersebut harus didukung dengan Sumber Daya Manusia Bank Syariah yang unggul dan kompeten.

. Secara umum daya saing dan kompetensi Sumber daya manusia Indonesia di tingkat Asean dapat dilihat pada tabel HDI Index tahun 2014 berikut ini:

Table 1: Human Development Index and its components 2015[12]

R	Country	World Rank	HDI	Life Ecpectancy at Birth	Expected years of Scholling	Mean years of Schooling	GNI per Capita	GNI Ra - HDI Rank
1	Singapore	11	0.911	83.0	15.4	10.6	76,628	-7
2	Brunei D	31	0.855	78.8	14.5	8.8	72,570	-26
3	Malaysia	62	0.779	74.7	12.7	10.0	22,762	-14
4	Thailand	93	0.725	74.4	13.5	7.3	13,323	-13
5	Indonesia	110	0.683	68.9	13.0	7.6	9,788	-9
6	Phillipines	115	0.668	68.2	11.3	8.9	7,915	-7
7	Myanmar	148	0.535	65.9	8.6	4.1	4,608	-12

Dalam tabel diatas dijelaskan bahwa Indonesia menduduki peringkat kelima dari tujuh Negara di Asia Tenggara (peringkat 110 dari 188 negara di dunia). Rata-rata indeks Pembangunan Manusianya (dengan indikator Umur, Kesehatan, Pengetahuan, dan standar hidup layak) sebesar 68,3% pada tahun 2015. Artinya jika diasumsikan jumlah penduduk Indonesia 220 juta jiwa maka tingkat kelayakan hidup diatas standar sejumlah 105,26 juta jiwa. Sedangkan 49,74 juta jiwa masih dibawah standar hidup, kesehatan, dan pendidikan yang layak.

Kembali pada penelitian yang dilakukan oleh Munthe, tentang pemetaan supply dan demand kebutuhan sumber daya manusia bank syariah. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa kebutuhan

[12] Sumber: http://hdr.undp.org/en/composite/HDI

sumber daya manusia untuk akselerasi bank syariah berjumlah 179.646 orang pegawai dari 37.356 orang pada akhir tahun 2012. Jumlah tersebut akan terdiri dari 165.274 orang pegawai kategori low Syariah quality, dan 14.372 orang kategori middle to high syariah quality. Supply gap SDM syariah kategori low syariah quality akan terjadi sampai dengan tahun 2016 dan kategori middle to high syariah quality, hingga tahun 2020. [13]

Pada tabel Statistik Perbankan Syariah tahun 2013 menunjukkan bahwa dengan pertumbuhan bank syariah menuntut adanya peningkatan jumlah tenaga kerja di bank syariah. Pada tahun 2013 jumlah bank umum syariah berjumlah 26.717 orang, kemudian unit usaha syariah berjumlah 11.223 orang, dan bank pembiayaan rakyat syariah berjumlah 4.824 orang.

Keterangan	2007	2008	2009	2011	2012	2013
Bank Umum Syariah	4.311	6.609	10.348	15.224	24.111	26.717
Unit Usaha Syariah	2.266	2.562	2.296	1.868	3.108	11.223
Bank Pembiayaan Rakyat Syariah	2.108	2.581	2.799	3.172	4.359	4.824

Sumber: Statistik Perbankan Syariah 2013

Menurut Rukiah, aspek SDM yang harus ditingkatkan khususnya dalam menyongsong pasar bebas ASEAN, perbankan syariah perlu merumuskan program strategis yang diantaranya mendukung berdirinya lembaga pendidikan yang terkonsentrasi pada Lembaga Keuangan Syariah, mengoptimalkan munculnya peraturan-peraturan dan Regulasi mengenai SDM bank Syariah, Intensifikasi kegiatan pelatihan mengenai sistem Ekonomi Syariah, peningkatan kualitas pengawas dan sistem pengawas dan praktek lembaga keuangan syariah, dan Pembuatan Sertifikasi oleh BNSP kepada tenaga kerja yang profesional.[14]

Jika diawali dengan pengembangan kompetensi individual SDM Bank Syariah, maka secara konseptual dapat digambarkan dalam bagan berikut:

---

[13] Ahmad Azmy, *Mengembangakan Human Resources Management yang Strategis untuk menunjang Daya Saing Organisasi; perspektif Manajemen kinerja di Bank Syariah,* Binus Bussines Review, Vol 6 No. 1 Mei 2015, 78-90

[14] Rukiah, Strategi Pengembangan SDM Syariah menghadapi Pasar Global, At-Tijarah Volume 1, No. 2, Juli-Desember 2015, 105-121

Konsep yang dikemukakan oleh Spencer dalam R. Palan diatas menjelaskan lingkup pengembangan kompetensi SDM Bank Syariah secara individual yang mencakup pengetahuan dan keterampilan, sikap dan nilai diri serta konsep diri, dan yang paling inti adalah sifat dan motivasi.[15] Yang kemudian dalam penelitian ini bagaimana unsur-unsur dalam kompetensi SDM Bank Syariah tersebut dikembangkan secara sistematis melalui sistem organisasi dan manajerial perusahaan yang baik yang berpijak pada nilai-nilai syariah. Kemudian bagaimana implementasi tersebut berimplikasi pada perwujudan cita-cita standarisasi Qualified Islamic Bank (QAB) bagi perbankan Syariah di Indonesia dari aspek pengembangan Sumber Daya Manusia. Dan secara terperinci masalah dalam penelitian ini dirumuskan dalam beberapa rumusan masalah berikut. 1). Mengapa Problem kompetensi SDM bank Syariah muncul di tengah perlambatan pertumbuhan Bank Syariah di Indonesia?, 2) Bagaimana Desain pengembangan kompetensi individual dan organisasional pada Perbankan Syariah di Indonesia?, 3).

[15] R. Palan, *Competency Management a Practitioner's Guide,* Malaysia; Specialist Management Resources Rosetta Solution, 2003, 13

Bagaimana Prinsip-prinsip Syariah berfungsi dalam Proses Manajemen Kompetensi SDM Bank Syariah di Indonesia?

KOMPETENSI SDM BANK SYARIAH

Sebelum mengulas banyak hal tentang Kompetensi SDM Bank Syariah terlebih dahulu penulis menjelaskan pengertian kompetensi menurut R. Palan dalam bukunya Competency Management adalah: "Kompetensi adalah mengenai orang seperti apa dan apa yang dapat mereka lakukan, bukan apa yang mungkin mereka lakukan".[16] Sedangkan menurut Mitrani et.al dan Spencer yang dikutip oleh Surya Dharma mendefinisikan kompetensi sebagai: "Karakterisitik yang mendasari seseorang dan berkaitan dengan efektivitas kinerja individu dalam pekerjaannya (*an underlying characteristic's of an individual which is causally related to criterionreferenced effective and or superior performance in a job or situation*)".[17] Berdasarkan definisi tersebut bahwa "kata underlying characteristics mengandung makna kompetensi yang merupakan bagian kepribadian yang mendalam dan melekat kepada seseorang, serta perilaku yang dapat diprediksi pada berbagai keadaan dan tugas pekerjaan. Kata caussally related berarti kompetensi adalah sesuatu yang menyebabkan atau memprediksi perilaku dan kinerja. Sedangkan kata *Criterion-referenced* mengandung makna bahwa kompetensi sebenarnya memprediksi siapa yang berkinerja baik dan kurang baik, diukur dari kriteria atau standar yang digunakan".[18]

Dalam konteks SDM Bank Syariah, perkembangan dan pertumbuhannya banyak memberikan warna pada kemampuan dan kompetensi yang dimiliki para bankirnya. namun ketersediaan bankir yang kompeten pada sisi ketrerampilan bidang perbankan dan sisi kesyaraiahannya secara sekaligus jarang ditemui dalam praktik perbankan syariah. Menurut syrvey yang dilakukan peneliti di dua perbankan di dua kota tempat peneliti berdomisili, rata-rata para Bankir tersebut hanya mengetahui sebatas beberapa produk

---

[16] R. Palan, *Competency*….14

[17] Surya Dharma, *Paradigma Baru: Manajemen Sumber Daya Manusia,* Yogyakarta, Amara Books, 2007, 109

[18] Surya Dharma, *Paradigma*……110

perbankan syariah yang menjadi bagian dari kerja mereka sehari-hari. Mereka lebih mengutamakan aspek profesionalitas kerja secara umum yang meliputi sikap kerja, motivasi, dan focus pada target-target perbankan saja. Persoalan syariah atau yang lain bukan menjadi tugas dan wewenang mereka untuk mengetahuinya.

Padahal salah satu faktor yang menentukan peningkatan kinerja lembaga bank adalah dengan ketersediaan SDM dan infrastruktur pendukung yang berkualitas. SDM yang berkualitas yang dibutuhkan oleh bank syariah adalah SDM yang secara keilmuan paham tentang konsep bank syariah dan ekonomi syariah, dan secara psikologis dia memiliki semangat keislaman yang tinggi. SDM yang hanya mengerti tentang ilmu bank syariah dan ekonomi syariah saja, tetapi tidak memiliki semangat keislaman yang tinggi, maka ilmunya bagai tidak ada ruh. Sehingga dalam beraktifitas sehari-hari dia tidak ada rasa memiliki *(sense of belonging)* dan rasa tanggung jawab *(sense of responsibility)* terhadap kemajuan bank syariah.

Statemen diatas dikuatkan oleh teori yang dikembangkan oleh Spencer bahwa meningkatkan aspek pengetahuan dalam bekerja merupakan suatu yang penting tetapi mudah untuk dilakukan, tetapi yang paling penting membangun nilai diri dan motivasi yang sesuai dengan pronsip-prinsip agama yang dipercayai sangatlah sulit diwujudkan. Namun ketika nilai diri dan motivasi keagamaan itu dapat diwujudka, n maka visi-dan misi perbankan syariah akan mudah tercapai. Selama ini bank syariah yang ada dan berkembang hanya mampu mencapai visi material dan finansial saja namun secara substansial bank syariah belum mampu mencapai visi utamanya yaitu meningkatkan kemakmuran sektor UMKM di Indonesia.

Problem itu muncul karena pertama bank syariah berkembang belum berbasis pada nilai-nilai islami yang terkandung dalam sistem *profit and loss sharing*-nya namun hanya profit sharing semata, kedua dengan profit sharing tentu bank syariah dinyatakan belum siap dengan kerugian-kerugian yang ditanggung jika menerapkan prinsip yang sebenarnya. Ketiga investasi sektor perbankan syariah tidak sepadan dengan bank konvensional di

Indonesia sehingga perlambatan pertumbuhan asset bank syariah terjadi pada decade terakhir ini. Keempat kompetensi dan profesionalitas SDM nya tidak sebaik SDM bank Konvensional meskipun bank konvensional tidak berbasis prinsi-prinsip Islam.

Maka upaya mempersiapkan kualifikasi Sumber daya Manusia perbankan syari'ah di masa depan, terutama diarahkan kepada upaya peningkatan profesionalisme yang tidak hanya berkaitan dengan masalah keahlian dan ketrampilan saja, namun yang jauh lebih penting adalah menyangkut komitmen moral dan etika bisnis yang mendalam atas profesi yang dijalaninya. Pemahaman dan perwujudan tidak nyata dari nilai-nilai moral agamis merupakan persyaratan mutlak bagi pelaku perbankan syari'ah masa depan. Dengan memahami simpul-simpul permasalahan yang terjadi dan kebijakan-kebijakan yang telah dilakukan, dalam rangka mewujudkan kualitas Sumber daya manusia perbankan syari'ah, perlu difokuskan pada upaya-upaya yang mengarah pada peningkatan pemahaman aspek-aspek yang terkait, seperti pemegang saham serta pengelola/pengurus perbankan syari'ah.

Dalam rangka mengatasi kendala-kendala tersebut, maka diperlukan sebuah upaya yang serius dalam rangka pengenbangan bank syari'ah ke depan, *Pertama,* penigkatan kualitas sumber daya manusia di bidang perbankan syari'ah. Salah satunya perlu mengembangkan sistem pendidikan yang mnegintegrasikan teori dan praktik perbankan syari'ah dalam rangka meningkatkan integritas bank syari'ah di tengah-tengah masyarakat. *Kedua,* perlunya upaya-upaya yang lebih progresif dari semua pihak yang concern terhadap keberadaan dan pengembangan bank syari'ah baik dari kalangan pemerintah, ulama, praktisi perbankan terutama kalangan akademisi. *Ketiga,* memberikan kesempatan seluas-luasnya kepada bank konvensional untuk membuka kantor cabang syari'ah, yang mampu secara legalitas maupun materi, untuk mendirikan bank umum syari'ah di seluruh pelosok negeri.

DESAIN PENGEMBANGAN KOMPETENSI PADA PERBANKAN SYARIAH DI INDONESIA

Secara umum Dalam mengungkap kinerja organisasi Nickson (2007:169) mengutip pendapat Armstrong mengenai yaitu : *"Performance management is about getting better results from the organization, teams and individuals by understanding and managing performance within an agreed framework of planned goals, standards and competing requirements. It is a process for establishing shared understanding about what is to be achieved, and an approach to managing and developing people in a way which increases the probability that it will be achieved in the short and long term. It is owned and driven by management. "*

Berdasarkan pendapatnya di atas dapat dikatakan bahwa kinerja organisasi diperoleh dari pengelolaan berbagai tujuan, sasaran dan pengembangan sumber daya manusia yang ada di dalamnya untuk mencapai tujuan baik jangka pendek maupun jangka panjang. Peran pimpinan dalam hal ini sangat dominan. Sejauh mana pimpinan menghendaki SDM organisasinya berkembang maka pimpinan tersebut memiliki kewenangan dalam mewujudkan pengembangan SDM melalui berbagai kegiatan pengembangan dan pelatihan sesuai dengan masing-masing kompetensi yang dimiliki pegawainya.

Berbagai upaya pengembangan SDM hendaknya didukung oleh beberapa faktor diantaranya:

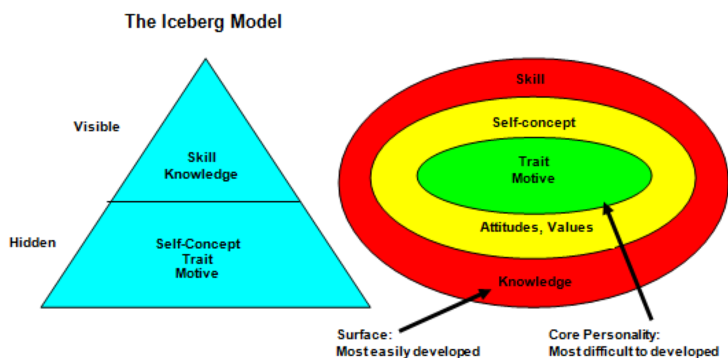
1. Terdapat seleksi SDM yang baik untuk benar-benar menciptakan pegawai yang berkualitas
2. Merancang keselarasan antara kebutuhan organisasi dan kemampuan pegawai
3. Menyediakan sarana, prasarana dan teknologi yang sesuai untuk pengembangan pegawai
4. Komitmen yang tinggi dari setiap elemen organisasi untuk melakukan pengembangan pegawai secara berkesinambungan.

Adapun desain pengembangan kompetensi SDM Bank Syariah dalam diskursus ini mengkombinasikan konsep yang dikemukakan oleh Spencer dalam *self competence* dan John W. Slocum tentang

Organizational Competence yang keduanya saling berkontribusi dalam mencapai tujuan dari perbankan syariah dengan ditopang konsep *Celestial Management* oleh Riawan Amin.

Pertama, dalam konsep yang dikemukakan oleh Spencer bahwa kompetensi menunjukkan karakteristik yang mendasari perilaku yang menggambarkan motif, karakteristik pribadi (ciri khas), konsep diri, nilai-nilai, pengetahuan atau keahlian yang dibawa seseorang yang berkinerja unggul (*superior performer*) di tempat kerja. Ada 5 (lima) karakteristik yang membentuk kompetensi yakni 1). Faktor pengetahuan meliputi masalah teknis, administratif, proses kemanusiaan, dan sistem. 2). Keterampilan; merujuk pada kemampuan seseorang untuk melakukan suatu kegiatan. 3). Konsep diri dan nilai-nilai; merujuk pada sikap, nilai-nilai dan citra diri seseorang, seperti kepercayaan seseorang bahwa dia bisa berhasil dalam suatu situasi. 4). Karakteristik pribadi; merujuk pada karakteristik fisik dan konsistensi tanggapan terhadap situasi atau informasi, seperti pengendalian diri dan kemampuan untuk tetap tenang dibawah tekanan. 5). Motif; merupakan emosi, hasrat, kebutuhan psikologis atau dorongan-dorongan lain yang memicu tindakan.

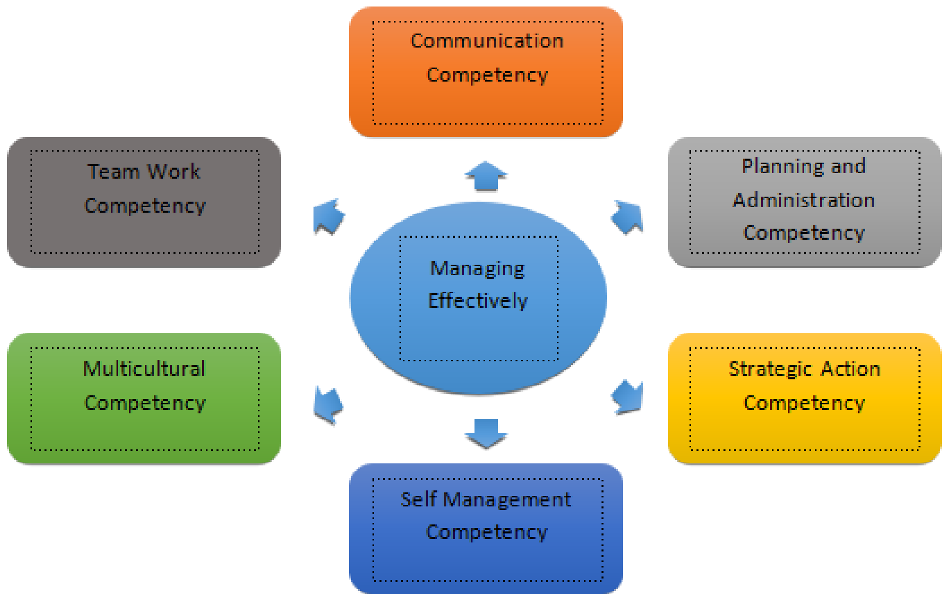
Central and Surface Competencies



Sumber: Spencer, M., Lyle, Jr, & Signe M. Spencer, *Competence at Work "Models for Superior Performance*", (New York: John Wiley & Sons Inc, 1993)

Pernyataan di atas mengandung makna bahwa kompetensi adalah karakteristik seseorang yang berkaitan dengan kinerja efektif dan atau unggul dalam situasi pekerjaan tertentu. Kompetensi dikatakan sebagai karakteristik dasar (*underlying characteristic*) karena karakteristik individu merupakan bagian yang mendalam dan melekat pada kepribadian seseorang yang dapat dipergunakan untuk memprediksi berbagai situasi pekerjaan tertentu. Kemudian dikatakan berkaitan antara perilaku dan kinerja karena kompetensi menyebabkan atau dapat memprediksi perilaku dan kinerja. Adapun faktor pengetahuan dan keterampilan menjadi tolok ukur yang nyata dalam pengembangan kompetensi, sedangkan konsep diri, karakteristik pribadi, dan motif merupakan kompetensi yang tak tampak dan sulit diukur, namun keduanya saling berkaitan dengan pencapaian kinerja dalam organisasi.

Maka, dalam perbankan syariah khususnya desain pengembangan dan pembinaan karir yang meliputi aspek professional dan spiritual harus berhubungan satu sama lain dan saling menunjang melalui proses evaluasi pengembangan karir pegawai. Dengan demikian pencapaian hasil kompetensi pegawai secara komprehensif akan membantu pencapaian visi misi organisasi dengan baik. Konsep yang mendukung statemen tersebut adalah John W. Slocum yang menyatakan bahwa manajemen kompetensi pribadi yang komorehensif menjadi pondasi utama dalam mencapai serangkaian kompetensi lainnya secara efektif dalam lingkup organisasi. Slocum menawarkan enam kompetensi dasar yang menjamin efektifitas suatu organisasi. Gambarannya sebagai berikut:



Sumber: John, W. Slocum, DKK, *Competency-Based Management,* USA, Thomson South Western, 2008

Kedua konsep diaas akan menjadi konsep manajemen kompetensi yang dapat dipraktikkan secara islami bila dilandai oleh nilai-nilai langit sebagai pendekatan spiritual dalam praktik bisnis yang menggunakan prinsip 3 W, yakni *Worship, Wealth*, dan *Warfare* (Riawan Amin, 2006):

a. ***A place of Worship*** (tempat menyembah), artinya tempat bekerja atau bisnis haruslah dimaknai sebagai tempat ibadah. Bekerja adalah bukan untuk mengabdi kepada pimpinan, tetapi bekerja lebih dari itu yaitu mengabdi kepada Allah SWT. Dengan menyadari dan menghayati bahwa manusia adalah hamba Allah, maka sewajarnyalah setiap manusia mengabdikan dirinya kepada Allah, dengan mengikuti segala aturan-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya.
   Hal ini sesuai dengan Firman Allah yang berbunyi: " *Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku"* (QS. Adz-Dzaariyaat 51:56). Selanjutnya, dikemukakan satu lagi firman Allah yang

maksudnya adalah seperti berikut: ” *Wahai sekalian manusia! Sembahlah Tuhan kamu yang telah menciptakan kamu dan orang-orang yang terdahulu daripada kamu supaya kamu bertaqwa”* (QS. Al-Baqarah:2:21). Rasulullah SAW juga telah bersabda yang artinya: ”*Orang yang mencari penghidupan itu adalah kawan Tuhan”* (HR. Al-Bukhari).

Ada perbedaan ketika bekerja untuk kerja (mencari nafkah) dan bekerja untuk ibadah. Bekerja untuk kerja (hanya mencari nafkah) akan cenderung menghalalkan segala cara untuk memperoleh hasil yang sebanyak-banyaknya. Sedangkan bekerja untuk ibadah melihat hasil yang baik hanya diperoleh dengan niat, tujuan, dan cara yang baik, yaitu dengan niat, tujuan, dan cara-cara yang dibenarkan oleh Allah SWT. Kalau hal ini diikuti, maka kemungkinan hasil yang diperoleh tidak begitu banyak tetapi ada nilai berkah di dalamnya. Oleh sebab itu, nilai-nilai *Worship* diturunkan dalam konsep **ZIKR** yaitu *Zero Base, Iman, Konsisten, Result Oriented.* [19]

---

[19] **Zero Base**. artinya pekerjaan, usaha atau bisnis haruslah dimulai dari hati atau niat yang bersih, tulus, dan suci, sehingga menerima dengan lapang dada apa yang diberi, tidak pernah menawar-nawar terhadap pemberian. Bersih dari paradigma yaitu tidak terbelenggu oleh masa lalu, tidak selalu terpancang apa yang dikerjakan di masa lalu, tetapi apa yang dihadapi pada saat sekarang ini (Riawan Amin, 2006). Hal ini sejalan dengan Ary Ginanjar Agustin (2006) bahwa tahap awal untuk membangun kecerdasan emosi dan spiritual adalah melalui penjernihan emosi (zero mind process) diantaranya dengan menjauhkan diri dari prasangka. Hindari untuk selalu berprasangka buruk, dan usahakan untuk berprasangka baik. Iman, artinya suatu keyakinan akan kekuasaan Allah SWT, keyakinan akan janji-janji Allah SWT. Zero base tidak akan ada artinya apabila tidak diisi dengan iman. Setelah dimulai dari hati yang bersih lalu dilakukan dengan penuh keyakinan, dan selalu optimis, maka pada akhirnya iman (penuh keyakinan) tersebut dapat menghilangkan rasa takut dan cemas. Penuh keyakinan dapat merubah sesuatu yang tak mungkin menjadi mungkin (impossible to be possible). Jadi dalam bekerja atau melakukan bisnis harus disertai dengan suatu keyakinan terhadap diri sendiri bahwa diri ini mampu mengatasi masalah, mampu meraih prestasi dan sebagainya, karena Allah SWT sudah berjanji dalam firman-firmanNya. Konsisten, maksudnya untuk sampai pada titik sasaran, zero base dan iman harus dijaga secara konsisten/harus istiqomah dan kaffah. Banyak orang bisa membuat rencana dengan baik, tetapi ketika mengimplementasikannya tidak konsisten dalam mengarahkan kepada

b. ***A Place of Wealth*** (tempat mensejahterakan), artinya tempat bekerja atau bisnis haruslah dijadikan sebagai pusat dari berkumpul dan dibaginya kesejahteraan dengan adil. Kesejahteraan yang seimbang antara material dan immaterial. Penyelesaian tugas akan tergantung pada banyak faktor. Pembagian tugas itu harus jelas, sehingga apapun yang berkaitan dengan kesuksesan/kelancaran bekerja harus dibagi/sharing dengan adil. Allah SWT berfirman "*Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan*" (QS. An-Nahl 16:90). Selanjutnya Rasulullah SAW bersabda "*Sesungguhnya orang-orang yang berlaku adil di sisi Allah laksana berada di atas mimbar yang terbuat dari cahaya. Mereka itu orang-orang yang berlaku adil dalam memberikan hukum kepada keluarga dan rakyat yang mereka kuasai (perintah)*" (HR. Muslim). Sedangkan dalam manajemen ini ada 4 atribut utama, yang terangkum dalam akronim **P I K R** (*Power, Information, Knowledge, dan Reward*).[20]

---

suatu tujuan yang telah ditetapkan, akibatnya keselarasan yang diharapkan tidak muncul/tidak tercipta, justru yang muncul kebimbangan oleh berbagai tarikan dan motif yang berbeda. Agar selalu konsisten, diri ini perlu hati-hati dalam memfokuskan usaha atau bisnis demi tercapainya sasaran. Jadi dalam melakukan suatu pekerjaan atau bisnis harus selalu konsisten, baik dalam niat, motivasi maupun tujuan. Result oriented, dapat diartikan bahwa dalam bekerja atau bisnis sebagai suatu perwujudan ibadah, maka harus mempunyai Result Oriented. Result Oriented yang dimaksud disini adalah Mardhatillah/ Willing Of God (keridhaan Allah SWT). Jadi tujuan bekerja atau bisnis bukan semata-mata untuk memperoleh materi, tahta, gengsi, popularitas, tetapi result oriented yang harus dimiliki adalah keridhaan Allah SWT (The Ultimate Result).

20 **Power Sharing** (Pembagian kekuasaan), Pembagian kekuasaan/pendelegasiaan kekuasaan dapat diartikan bahwa seorang individu tidak bisa sendirian dalam bekerja tetapi haruslah berkelompok, bersama-sama dengan pegawai/karyawan lainnya, duduk bersama dalam sebuah team. Sehingga bagus tidaknya pekerjaan team, tidak lagi ditentukan oleh keunggulan satu/dua orang saja, tetapi oleh kekompakan mereka dalam menjalankan fungsinya masing-masing. Jadi dalam lingkungan kerja, harus dipahami peran masing-masing dan sesuai dengan jabatan masing-masing. Setiap individu harus kembali merenung siapa dirinya, sebagai apa, tugas apa yang menjadi bagiannya. Bila sebagai pimpinan apakah sudah ada power sharing/pembagian kewenangan sehingga dalam pengambilan keputusan tidak bertele-tele harus sampai pada pucuk pimpinan. Bila sebagai penerima delegasi harus

c. ***A Place of Warfare*** (tempat pertempuran), Misalnya dalam dunia penegakan hukum, peradilan harus mampu menjadi medan pertempuran dalam mewujudkan keadilan, bukanlah Islam hadir justru untuk menegakkan keadilan bukan untuk merobohkannya? Dalam dunia bisnis juga

---

dilaksanakan dengan penuh tanggung jawab. Allah SWT berfirman "Tolong menolonglah kamu sekalian dalam kebaikan dan taqwa" (QS. Al-Maidah 5:2). Selanjutnya, Rasulullah SAW bersabda "Hendaknya tiap dua orang dalam satu keluarga, yang satu keluar dan yang lain menjaga keluarga-keluarganya yang ditinggal, niscaya pahalanya terbagi antara keduanya sama" (HR. Muslim). Information Sharing (pembagin informasi) Dalam melaksanakan tugas sebagai penerima pendelegasian (power sharing), ditentukan oleh terbaginya informasinya yang diperoleh. Jika individu bertugas di unit terbawah tentunya banyak informasinya dari atas, maka baik tidaknya/lancar tidaknya pekerjaannya juga ditentukan oleh pembagian informasinya. Bila informasi yang disampaikan tidak lengkap tentu penyelesaian pekerjaan tidak sempurna. Umpamanya informasi tentang teori, style atau skill untuk menyelesaikan pekerjaan. Knowledge Sharing (pembagian pengetahuan), Pembagian informasi yang diperlukan akan sia-sia bila tidak terjadi knowledge sharing (pembagian pengetahuan dan keterampilan), sehingga yang mengetahui teknik-teknik permainan hanya itu-itu saja, akibatnya sebagian pegawai/karyawan tidak cukup pengetahuan dalam melaksanakan tugas. Dalam kaitannya dengan tugas, tidak hanya pimpinan saja yang mendapat pengetahuan, tidak hanya yang mendapat pelatihan saja yang mengetahui ilmu-ilmu tertentu, tetapi harus dibagi kepada semua yang terkait, dengan cara ditularkan dan ditransfer kepada yang tidak mendapat pelatihan, atau yang tidak mempunyai pengetahuan. Reward Sharing (pembagian hadiah/ganjaran). Setelah kekuasaan dibagi/didelegasian, informasi diperoleh, pengetahuan dan skill dikuasai, tinggal satu hal yang perlu diperoleh, yaitu naluri untuk menjadi pekerja atau karyawan yang sukses, seperti dalam permainan sepak bola naluri mencetak gol. Pemain akan berlomba-lomba mencetak gol bila ia cukup terangsang dengan imbalan yang akan diterima. Imbalan untuk pemain/pekerja itulah yang disebut Reward. Reward tidak selalu berbentuk uang, tetapi juga penghargaan, sekurang-kurangnya pengakuan dari atasan. Jadi reward diterima terakhir, setelah ada prestasi. Orang/pejabat yang mempunyai kekuasaan untuk memberikan reward harus memperhatikan prestasi pegawainya/bawahan sehingga reward betul-betul akan terbagi sesuai dengan presatasi masing-masing. Jadi prestasi dulu yang diwujudkan, baru ada reward, bukan sebaliknya reward dipersoalkan dulu, baru prestasi. Disamping reward positive ada juga reward negative. Sudah sewajarnya bila setiap prestasi mendapat apresiasi, demikian pula bila terjadi sebaliknya, manajemen seharusnya memberikan reward negative atau hukuman (punishment). Dalam pemberian punishment ada satu sikap yang menjadi pedoman. Kalau memang ditemukan kesalahan, sanksi harus dijatuhkan, tidak perlu kemudian diringan-ringankan dan ada pertimbangan pribadi sehingga keputusan menjadi tidak obyektif.

harus mampu menjadi medan pertempuran dalam memajukan ekonomi umat/rakyat. Untuk menjadi *the dream team* disegala medan pertempuran, setiap karyawan/pergawai harus membekali diri dengan atribut **M I K R** (Militan, Intelek, Kompetitif, Regeneratif).[21]

[21] **Militan,** Dalam pekerjaan atau bisnis, kita tentunya dihadapkan dengan pertempuran, persaingan/kompetisi dalam bekerja, kita akan memilih sesuatu untuk menjadi pemenang dalam persaingan. Pilihan yang sulit tidak mungkin lahir dari individu yang pengecut, bukan pribadi yang loyo, tetapi pribadi yang mempunyai semangat yang tinggi dan teguh pendirian dalam mengerjakanya, itulah yang disebut *Militan*. Militan artinya "bersemangat tinggi", 'penuh gairah' (kamus besar bahasa Indonesia). Dia siap untuk memberikan hasil yang baik serta semangat untuk berjuang, dan dia hadir untuk menjadi pemenang bukan pecundang. Kelompok militan mempunyai fungsi secara maksimal, mereka adalah pribadi yang pintar itu menggunakan pikirannya untuk mencari sebuah solusi dari problem-problem yang ada di samping mereka. **Intelek,** adalah kemampuan untuk menggunakan pikirannya dalam mencari sebuah solusi dari masalah-masalah yang ada. Orang intelek akan menggunakan semua knowledge dan skill yang membutuhkan untuk berprestasi. Ia akan memaksimalkan attitude positif untuk mendorong kebutuhan untuk memajukan diri dan lembaga tempatnya berkiprah. Allah SWT berfirman *"Maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui"* (QS. An-Nahl 26:43). Selanjutnya, Rasulullah SAW bersabda *"Dan apa yang aku perintahkan kepada kalian, maka laksanakan semampu kalian"* (HR. Al-Bukhari dan Muslim). Kelompok intelektual yang dibuat di dalam fondasi yang militan akan melahirkan para pejuang yang siap untuk memberikan keterampilan yang terbaik. Dalam kata lain militan akan memberikan hasil atau kemampuan yang terbaik. **Kompetitif,** adalah mereka yang tidak saja memiliki penguasaan knowledge dan informasi yang dibutuhkan untuk berprestasi, tetapi juga mereka yang mempunyai kemauan untuk berperan serta menyumbangkan kinerja terbaiknya buat organisasinya. Allah SWT berfirman *"Maka berlomba-lombalah kamu dalam berbuat kebaikan"* (QS. Al-Baqarah 2:148, Al-Maidah 5:51). Selanjutnya, Rasulullah SAW bersabda *"Seorang muslim yang menjadi bendahara, adalah orang yang dapat dipercaya. Ia melaksanakan tugas yang dilimpahkan dengan sempurna dan senang hati, serta memberikan sesuatu kepada siapa yang diperintahkan, maka ia termasuk salah sorang yang mendapat pahala bersedekah"* (HR. Bukhari dan Muslim), **Regeneratif,** artinya kemampuan kompetitif atau kesuksesan yang didapatkan dan harus bisa dijaga terus-menerus serta diwariskan kepada generasi berikutnya. Generasi yang cakap adalah generasi yang dilahirkan dan dibangun serta bisa membangkitkan pemimpin yang kompetitif yang mempunyai waktu yang panjang. Maksud dari kalimat di atas bahwa kesuksesan itu tidak hanya dicapai dalam satu periode, tetapi membutuhkan periode berikutnya/generasi penerus. Kunciya terletak pada kesadaran dan kesabaran dari setiap karyawan/pegawai untuk terus **ZIKR** dan *Sharing* **PIKR**. Allah SWT berfirman

Ketiga prinsip tersebut menjadi landasan universal dalam praktik bisnis. Bila dalam suatu organisasi dapat menerapkan ketiga prinsip diatas maka para pegawai atau karyawan disuatu perusahaan mampu bersaing secara global. Sebab universalitas nilai-nilai tersebut mampu beradaptasi pada setiap perubahan dan lingkungan bisnis yang ditempati pegawai. Karena dalam konteks global perubahan tidak melihat seberapa siap suatu organisasi merespon perubahan tersebut, jika respon suatu organisasi lambat dikarenakan regulasi yang tidak berbasis pada nilia universal maka akan tertinggal dari yang lainnya.

FUNGSIONALISASI NILAI-NILAI SYARIAH DALAM DESAIN MANAJEMEN KOMPETENSI SDM BANK SYARIAH

Secara struktural, ujung tombak kemajuan perbankan syariah berada pada bank-bank yang beroperasi di tingkat cabang. Seberapa baik dan strategisnya kebijakan pusat, bila kemampuan beroperasinya tidak baik maka pencapaian target-target bisnis akan gagal. Maka dalam konteks ini pembinaan dan pengembangan mutu pendidikan dan kompetensi Bankir Syariah harus berlandaskan pada nilai-nilai syariah secara kompresehsif dengan muatan kompetensi teknis yang baik pula. Meskipun dalam proses pelatihan dilakukan secara berjenjang namun setiap komponen didalamnya harus mencakup beberapa aspek yaitu aspek personal (skill, knowledge, traith, values, and motive) maupun aspek organisasional (kompetensi komunikasi, perencanaan, strategi aksi, manajemen diri, kompetensi

---

"Dan sesungguhnya Kami benar-benar akan menguji kamu agar Kami mengetahui orang-orang yang berjihad dan bersabar di antara kamu" (QS. Muhammad 47:31). Selanjutnya, Rasulullah SAW bersabda *"Semua kebaikan yang ada padaku tidak akan aku sembunyikan pada kalian. Siapa saja yang menjaga kehormatan dirinya, maka Allah pun akan menjaganya dan siapa saja yang merasa cukup, maka Allah akan mencukupinya. Serta siapa saja yang menyabarkannya dirinya, maka Allah pun akan memberi kesabaran. Dan seseorang tidak akan mendapatkan anugerah yang lebih baik atau lebih lapang melebihi kesabaran"* HR. Bukhari dan Muslim).

multicultural, dan *team work*). Dalam dua wilayah tersebut penanaman nilai-nilai syariah yang mencakup tiga prinsip dasar (*Worship, Wealth, and warfare*) harus ada dengan muatan materi yang proporsional dengan jenjang karir setiap pegawai bank syariah.

Misalnya pada program *core training* di bank Syariah Mandiri. Jenis training ini diikuti oleh seluruh staff baru yang akan menempati berbagai posisi jabatan di Bank Syariah Mandiri. Training ini mencakup hal-hal yang mendasar seperti visi-misi, dan nilai dasar dari perusahaan. Maka dalam training ini materi yang disampaikan mampu mendesain paradigma pegawai baru yang akan bekerja di BSM. Jika konsep dasar visi misi dan nilai-nilai syariah tidak tersampaikan secara baik maka tujuan utama para staff bekerja di bank syariah mandiri tentu tidak sesuai dan sejalan dengan visi misi perusahaan. Maka jenis training ini sangat menentukan aras baru visi misi Bank Syariah di tangan para pegawai barunya. Kedua, ada *funcional training* yang bertujuan meningkatkan kompetensi teknis sesuai dengan jabatan pegawai. Dalam training ini kompetensi individual diharapkan mencakup berbagai aspek, tidak hanya teknis tetapi aspek non teknis seperti nilai diri dan motivasi yang berasaskan nilai-nilai syariah. Karena kebanyakan dari pesertanya memangku jabatan di front officer yang bekerja "monoton". Jika tidak dibekali aspek nilai dan motivasi yang tinggi maka pekerjaan mereka akan minim inovasi dan pelayanan yang prima.

Kemudian ada beberapa pelatihan yang bertujuan meningkatkan aspek *behavior and managerial* pegawai. Training ini diikuti oleh staff yang menduduki jabatan setingkat manajer dan staf diatas front officer. Pada aspek profesionalitas dan skill mereka sudah dianggap mumpuni, tetapi aspek spiritualitas terkadang diabaikan. Aspek ini menjadi penting karena mereka akan menjadi panutan dan teladan bagi staf dibawahnya. Aspek spiritualitas tidak hanya mampu mengasah insting bisnis dan *skill on decision maker* saja tetapi lebih dari ini mereka akan menderivasikan visi-misi perusahaan dalam setiap kebijakan teknis yang akan dilaksanakan oleh

bawahannya. Bila setiap kebijakan kering spiritualitas maka *preasure* nya hanya target-target material saja. Dan pada akhirnya visi misi kesyariahnnya tidak pernah tercapai.

Sebaliknya, bila nilai-nilai syariah mampu mewarnai aspek spritualitas dalam kinerja yang terserap melalui trainingnya, maka hipotesis yang dikemukakan Spencer bahwa spiritualitas akan berdampak signifikan pada target-target material menjadi signifikan. Dengan kata lain spiritualitas adalah kunci pokok dalam meningkatkan asset perbankan syariah. Seperti kita ketahui bahwa prasyarat utama *qualified asean bank* adalah tingkat asset yang tinggi sesuai ketentuan dalam ABIF. Maka bisa disimpulkan pula bahwa stagnasi perbankan syariah dari sisi asset dan permodalan bisa dikarenakan faktor spiritualitas dan nilai-nilia syariah yang terabaikan.

PENUTUP

Berdasarkan uraian pada setiap sub bahasan diatas dapat disimpulkan bahwa manajemen kompetensi SDM Bank Syariah perlu adanya pembenahan secara fundamental utamanya aspek nilia dan motivasi yang dibangun sejak awal bagi para pegawainya. Kemudian elemen-elemen penting yang terbentuk dalam idnivisu akan mempengaruhi efekifitas manajerial dalam perusahaan secara menyeluruh. Berdasarkan teori yang dikemukakan oleh Spencer dan John W. Slocum dalam *Personal Competency* dan *Organizational Competency* yang menyatakan bahwa ketika enam aspek yang mempengaruhi pribadi akan membentuk kmpetensi yang unggul bagi seorang pegawai, maka itu menjadi bagian penting yang membentuk enam kompetensi dalam organisasi. Dalam perspektif Islam tentunya kolaborasi antara dua teori tersebut relevan jika didasarkan pada 3 prinsip yaitu Worship, Wealth, dan Warfare dalam perusahaan.

Pada akhirnya jika aketiga gabungan konsep dan teorinitu berjalan secara baik akan membentuk kompetensi perusahaan yang efektif dalam mencapai tujuan perushaan utamanya dalam konteks *Asean Economic Community* perbankan syariah dituntut untuk mengembangkan asset dengan sedemikian rupa

sehingga akan mampu bersaing dalam tingkai Global di Asean (*Qualified Asean Bank*) dengan standarisasi asset yang tinggi oleh ABIF. Dan hal ini mungkin bisa dicapai jika kompetensi Pegawai Bank Syariah unggul dalam bidang kerjannya dan unggul dalam nilainilai kesyariahannya.

DAFTAR RUJUAKAN

A.B Setiawan, *Perbankan Syariah; Challenges dan Opportunity untuk Pengembangan di Indonesia. Jurnal Kordinat*. Edisi: Vol.VIII No.1, 2006.

Ahmad Azmy, *Mengembangakan Human Resources Management yang Strategis untuk menunjang Daya Saing Organisasi; perspektif Manajemen kinerja di Bank Syariah,* Binus Bussines Review, Vol 6 No. 1 Mei 2015

Bank Indonesia, *Statistik Perbankan Indonesia* , Vol: 13 No. 1, Desember 2014

https://m.tempo.co/read/news/2015/11/22/087721104/ini-7-masalah-bank-syariah

A.B Sulistiyo,. *Memahami Konsep Kemanunggalan dalam Akuntansi: Kritik atas upaya Mendekonstruksi Akuntansi Konvensional menuju akuntansi syariah dalam bingkaiTasawuf.* Jurnal Akuntansi Universitas Jember. 2010, Vol. 8 No. 1

Global Islamic Financial Report tahun 2015

Sumber: http://hdr.undp.org/en/composite/HDI

Harian Tempo, Ini 7 Masalah Bank Syariah, diakses tanggal 11 Desember 2016

John, W. Slocum, DKK, *Competency-Based Management,* USA, Thomson South Western, 2008

Laporan Tahunan Bank Indonesia Tahun 2012

Muhammad. *Manajemen Bank Syari'ah*. Yogyakarta: UPP AMP YKPN, 2005

Muhammad. *Pengantar Akuntansi Syariah*. Salemba Empat. Jakarta; Salemba Empat (2005)

Nurhayati, S. Dan Wasilah. *Akuntansi Syariah di Indonesia*, Edisi 2. Penerbit Salemba Empat. Jakarta. (2009)

Rukiah, Strategi Pengembangan SDM Syariah menghadapi Pasar Global, At-Tijarah Volume 1, No. 2, Juli-Desember 2015

R. Palan, *Competency Management a Practitioner's Guide,* Malaysia; Specialist Management Resources Rosetta Solution, 2003

Siaran Pers NO.SP-58/DKNS/OJK/12/2014, 13 Desember 2014

Surya Dharma, *Paradigma Baru: Manajemen Sumber Daya Manusia,* Yogyakarta, Amara Books, 2007

Spencer, M., Lyle, Jr, & Signe M. Spencer, *Competence at Work "Models for Superior Performance*", (New York: John Wiley & Sons Inc, 1993)

PEMIKIRAN FAZLUR RAHMAN TENTANG EVOLUSI KONSEP SUNNAH-HADITS (PERSPEKTIF DELAPAN POIN LANGKAH METODOLOGIS AMIN ABDULLAH)

Jauhan Budiwan

PENDAHULUAN

Di kalangan pemikir muslim terdapat pandangan heterogen terhadap status hadits, yakni ada yang memeganginya secara erat, karena cukup dapat dipercaya dan ada yang tidak mengakui otentitasnya, sehingga tidak berhak untuk ditempatkan pada otoritas kedua setelah al-Qur'an. Pada sisi lain, terdapat pula kalangan pemikir muslim yang sedemikian kritis terhadap hadits, meski tidak sampai pada kualifikasi menolak eksistensi maupun otoritasnya. Sikap demikian dapat dilihat pada pemikiran Fazlur Rahman, sehingga membuatnya dinilai sebagai seorang yang dipandang "merusak hadits". Dalam konteks demikian perlu kiranya diteliti secara lebih mendalam tentang perspektif Fazlur Rahman terhadap hadits, guna menempatkannya secara adil dan proporsional serta tidak secara tergesa-gesa dinilai sebagai sesosok muslim yang merusak hadits lantaran bersikap kritis terhadapanya.

Tulisan ini ingin melacak ulang pemikiran Fazlur Rahman tentang konsep sunnah dan hadits serta implikasinya terhadap perkembangan hukum Islam. Kajian ini terfokus pada bagaimana pemahaman kaum muslimin terhadap sumber hukum kedua setelah al-Qur'an. Selama ini sebagian besar umat Islam hanya terhenti pada enam kompilasi kitab hadits (*kutub al-sittah*) yang otoritasnya diakui oleh banyak ulama. Kecenderungan inilah yang menjadikan umat Islam tereduksi daya kritisnya, karena mereka cenderung mengakui bahwa seluruh hadits yang tercantum dalam *kutub al-sittah* tersebut, merupakan produk dan rekaman langsung aktifitas Rasulullah saw. di zamannya.

Inilah yang membuat gusar sekaligus memantik intelektual Fazlur Rahman. Lewat teori evolusi hadits, Rahman bermaksud meluruskan arti sunnah dan hadits yang sebenarnya. Dalam konteks ini, Rahman membawa dua misi penting, yaitu menyanggah pemikiran kaum orientalis tentang hadits, sekaligus membuka cakrawala berfikir umat Islam yang telah tertidur daya kritisnya. Dan dari sini pulalah ia harus berhadapan dengan para ulama salaf yang menganggapnya sebagai sosok yang *inkar sunnah*.

Pentingnya penelitian Fazlur Rahman (selanjutnya ditulis "Rahman") adalah memberikan penjelasan tentang penyebab kemacetan intelektualisme Islam (*ijtihâd*) melalui teori evolusi historis dari perkembangan keempat landasan pemikiran Islam, yaitu: *al-Qur'an. Sunnah, ijtihâd dan ijmâ'* serta peranannya dalam perkembangan Islam, meluruskan konsep hadits yang telah disalah konsepsikan oleh para orientalis serta perlunya kajian historis bagi umat Islam agar mereka dapat menimbang lebih lanjut nilai-nilai perkembangan historis tersebut untuk bisa melakukan rekonstruksi disiplin ilmu-ilmu Islam masa depan. Rahman telah menelaah karya-karya peneliti sebelumnya mengenai hadits, seperti karya Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, David S. Margoliouth, Snouck Hourgronje dan karya Henry Lammen. Ruang lingkup penelitian Rahman dalam bukunya *Islamic Methodology in History* adalah tentang konsep sunnah dan hadits serta praktek ijtihâd yang diterangkan secara historis dengan teori *evolusi* yang diintrodusirnya.

Penelitian Rahman ini diantaranya membahas evolusi sunnah secara panjang lebar. Temuan Rahman dalam penelitian karya ini adalah: "dalam perjalanan sejarah telah terjadi pergeseran dari otoritas sunnah Nabi menjadi sunnah yang hidup dan akhirnya menjadi hadits. Sunnah Nabi merupakan sunnah yang ideal; sunnah yang hidup merupakan interpretasi dan implementasi kreatif para sahabat dan tâbi'în terhadap sunnah ideal tersebut; sedang hadits merupakan upaya penuturan sunnah dalam suatu catatan. Dari temuan tersebut, Rahman berusaha membangun kembali mekanisme "sunnah-ijtihâd-ijmâ'". Menurut dia,

mekanisme tersebut telah dikacaukan dalam metodologi klasik menjadi "sunnah-ijmâ'-ijtihâd". Dengan teori evolusi hadits yang diintrodusirnya ini, Rahman telah mampu menangkis serangan orientalis Barat terhadap hadits sekaligus mampu mendobrak kebekuan berfikir umat Islam tentang hadits. Dalam aspek yang lebih luas dapat penulis katakan, bahwa pemikiran Rahman yang tertuang dalam *masterpiece*nya "Islamic Methodology in History" (dan "Islam") telah memberikan kontribusi dalam pengembangan ushul fiqh kontemporer serta menawarkan serangkaian paket pemahaman (metodologi dan rumusan metodisnya) terhadap konsep dasar hukum Islam.

Dalam rangka membedah pemikiran Rahman ini, penulis menggunakan delapan sudut pandang langkah-langkah metodologis yang digagas oleh Amin Abdullah.[1]

Problem Akademik (*Sense of Academic Crisis*)

Kegelisahan akademik Fazlur Rahman secara lebih konkrit bermula ketika ia melihat dan menyadari akan kemunduran Islam yang berpangkal pada kemacetan *ijtihâd*.[2] Rahman memandang bahwa diantara penyebab terjadinya kemacetan ijtihâd adalah adanya "ketidakserasian hubungan antara sunnah, ijmâ' dan ijtihâd". Hal inilah yang memantik intelektual Rahman untuk membangun kembali dasar-dasar intelektualisme Islam dengan

---

[1] Adapun delapan point sudut pandang metodologis sebagai langkah-langkah dalam membaca sebuah karya yang pernah digagas oleh Amin Abdullah adalah meliputi: pendahuluan, kegelisahan akademik, pentingnya topik penelitian, telaah terhadap hasil penelitian terdahulu, kerangka teori atau bagaimana penelitian itu akan dikerjakan (metodologi dan pendekatan), pembatasan masalah dan penekanan istilah-istilah kunci, sumbangan keilmuan, dan penjelasan singkat mengenai sistematika penelitian. Delapan poin langkah metodologis ini dimaksudkan Amin Abdullah sebagai logika berfikir pembaca dalam melakukan pembacaan yang melibatkan tiga bagian: akar atau fondasi, batang (isi penelitian), dan buah atau hasil penelitian. Lihat Amin Abdullah, "Metodologi Penelitian Untuk Pengembangan Studi Islam", dalam *Jurnal Studi Agama-Agama, RELIGI*, UIN Sunan Kalijaga, Vo. IV, No. 1, 2005, hlm. 25.

[2] Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), 173.

konsep evolousi historis empat dasar intelektualisme Islam (al-Qur'an, sunnah, ijtihâd, dan ijmâ') yang ditawarkannya.

Kegelisahan akademik berikutnya adalah bermula dari keberatannya terhadap beberapa tesis yang dipaparkan para orientalis barat yang dalam sejarah terwakili oleh Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, Scsnouck Hourgronje, Henry Lammen, dan David S. Margoliout, yang mana tesis mereka menghasilkan beberapa tesa yang menghebohkan masyarakat muslim. Salah satu tesa tersebut adalah bahwa hadits Nabi yang banyak digunakan sebagai rujukan oleh kaum muslimin ternyata telah kehilangan keotentikannya sebagai sumber kedua hukum Islam. Karena dalam sejarah terbukti bahwa pembukuan dan penerapan isnad dalam sistem periwayatan hadits Nabi ternyata baru terjadi pada abad ketiga hijrah, tepatnya ketika Imam Syâfi'î berhasil mengkampanyekan hadits yang sudah dibakukannya sebagai sederetan aturan baku yang formal. Hal ini pulalah yang memantik intelektual Rahman untuk merespon secara kritis atas kesalahan konsepsi mereka terhadap sunnah serta meluruskan kekeliruan konsepsi mereka itu.

Pentingnya Topik Penelitian (*Importance of Topic*)

Pentingnya penelitian Fazlur Rahman (selanjutnya ditulis "Rahman") adalah memberikan penjelasan tentang penyebab kemacetan intelektualisme Islam (*ijtihâd*) melalui teori evolusi historis dari perkembangan keempat landasan pemikiran Islam, yaitu: *al-Qur'an. Sunnah, ijtihâd dan ijmâ'* serta peranannya dalam perkembangan Islam, meluruskan konsep hadits yang telah disalah konsepsikan oleh para orientalis serta perlunya kajian historis bagi umat Islam agar mereka dapat menimbang lebih lanjut nilai-nilai perkembangan historis tersebut untuk bisa melakukan rekonstruksi disiplin ilmu-ilmu Islam masa depan.

Telaah Hasil Penelitian Terdahulu (*Prior Research on Topic*)

Fazlur Rahman telah menelaah karya-karya peneliti sebelumnya mengenai hadits, seperti karya Ignaz Goldziher, Snouck Hurgronje, Lammens, Margoliouth dan Joseph Schacht.

Ignaz Goldziher, orang yang pertama kali melihat hadits dari proses evolusinya (walapun ia kadang-kadang tidak bersikap kritis terhadap asumsinya-asumsinya sendiri), menyatakan bahwa begitu Nabi Muhammad tampil maka segala perbuatan dan tingkah lakunya merupakan *sunnah* bagi masyarakat muslim yang masih baru tersebut dan idealitas *sunnah* dari orang-orang Arab sebelum Islampun berakhir.

Snouck Hurgronje menyatakan bahwa kaum muslimin sendiri menambah sunnah Nabi, sehinnga hampir semua pemikiran dan praktek muslim dianggap sebagai *sunnah* Nabi. **Lammens dan Margoliouth** memandang *sunnah* semata-mata sebagai karya orang Arab, baik dari masa sebelum kedatangan Islam maupun sesudahnya.

Sementara itu **Joseph Schacht** mengemukakan pandangan yang sama seperti Margoliouth dan Lammens dalam karyanya *Origins of Muhammedan Jurisprudence*. Di dalam buku ini ia mempertahankan pendapatnya bahwa konsep "*sunnah Nabi*" hanya timbul dikemudian hari, sedang bagi generasi-generasi muslim di masa lampau, "sunnah" berarti praktek kaum muslimin itu sendiri.

Metodologi Penelitian (Methodology of Research)

Metodologi yang digunakan oleh Rahman dalam mengkaji Islam khususnya dalam aspek hadits adalah "critical history" atau "historico-critical method" (metode kritik-sejarah).[3]

[3]Rahman sering menyebutkan dua istilah metodik dalam buku-bukunya, yaitu *historico-critical method dan hermeneutic method.* Salah satu dari dua istilah tersebut (*historico-critical method*) yang dipakai Rahman untuk mengkaji hadits dalam bukunya *Islamic Methodology in History.* Selanjutnya dalam bukunya *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition,* terdapat beberapa istilah yang diungkapkannya: "critical history method", hlm. 10-11, 120; "critical history of Islamic science" hlm.145-151; "sosio historical studies of Qur'an" hlm. 96-97; critical history of theology",

Critical history/historico-critical method merupakan sebuah pendekatan kesejarahan yang pada prinsipnya bertujuan menemukan fakta-fakta obyektif secara utuh dan mencari nilai-nilai (*values*) tertentu yang terkandung di dalamnya. Jadi, yang ditekankan oleh metode ini adalah pengungkapan nilai-nilai yang terkandung dalam sejarah, bukan sejarah itu sendiri. Jika data sejarah dipaparkan sebatas kronologisnya, maka model semacam itu dinamakan "pendekatan kesejarahan".[4]

Selanjutnya dengan menggunakan metode kritik-sejarah tersebut, Rahman bertujuan untuk memperlihatkan evolusi historis keempat prinsip pokok metodologi pemikiran Islam: *al-Qur'an, sunnah, ijtihâd dan ijmâ'* serta untuk memperlihatkan peranan aktual dari prinsip-prinsip tersebut dalam sejarah pemikiran Islam. Menurut Rahman, perbedaan pemaduan dan penerapan prinsip-prinsip tersebutlah yang membedakan antara stagnasi dan gerakan, dan antara kemajuan dan kebekuan. Perbedaan tersebut telah nyata terjadi antara masa awal dan masa akhir perkembangan pemikiran Islam.

Menurut teori hukum Islam (*'ilm ushûl al-fiqh*) yang dibuat oleh ahli-ahli hukum Islam masa pertengahan, bahwa hukum Islam dibangun di atas empat struktur dasar hukum yang disebut sebagai "sumber-sumber hukum Islam". Sumber-sumber tersebut adalah al-Qur'an, sunnah, ijtihâd (qiyâs) dan ijmâ'. Dari urutan tersebut tampaklah bahwa al-Qur'an merupakan sumber utama hukum Islam. Menurut Rahman, sepanjang perkembangan teori hukum Islam, al-Qur'an memiliki "identitas khas" tidak sebagaimana sumber hukum lainnya: sunnah, ijmâ' dan ijtihâd,

---

hlm. 148,149,151-152.;"objectivity school in hermeneutics", hlm 8-9; "historical method in hermeneutics", hlm 9-10.

[4]"Critical history" sebagai sebuah metode penelitian sejarah Islam, sebenaryna bukanlah metode yang pertama kali diintrodusir oleh Fazlur Rahman. Metode ini pertama kali dikembangkan oleh studi-studi orientalis. nama-nama seperti David S. Margoliouth, Goldziher, Henry Lammen, Joseph Schact, H.R. Gibb, Coulsen, dan lain-lain merupakan pendahulu-pendahulu orientalis yang menerapkan metode kritis historis ini. Lihat Ghufran A Mas'di, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998), 62-63.

dimana antara ketiga dasar tersebut terjadi interaksi yang sangat erat.[5] Perkembangan dari konsep "sunnah Nabi" menjadi "hadits", perkembangan praktek ijtihâd dari *ra'y* (*individual reasoning*) lalu muncul konsep ijmâ', kemudian muncul sistematisasi *ra'y* menjadi *qiyâs,* merupakan fenomena yang dimaksudkan oleh ungkapan Rahman di atas, yakni bahwa perkembangan tersebut merupakan proses evolusi, yang di dalamnya terjadi interaksi antara ketiga dasar tersebut. Secara aplikatif, penggunaan metode kritik sejarah oleh Rahman terlihat dalam uraian dan eksplorasinya sebagai berikut:

1. Konsepsi Rahman tentang Sunnah dan Hadits

Konsepsi Rahman tentang sunnah dan hadits ini sebenarnya berawal dari responsi kritis yang diberikan terhadap pandangan kesarjanaan Barat. Dalam mengawali kritisismenya Rahman berpendapat, bahwa banyak usaha (orientalis) yang lihai telah dikerahkan untuk mendiskriditkan keseluruhan batang tubuh hadits.[6] Diantara orientalis tersebut adalah Ignaz Goldziher. Ia adalah orang yang pertama kali melihat hadits dari proses evolusinya. Lebih lanjut Goldziher memandang bahwa sejak datangnya Islam, kandungan konsep sunnah bagi kaum Muslimin berubah menjadi model perilaku Nabi, yakni norma-norma praktis yang ditarik dari ucapan dan tindakan Nabi yang diwartakan. Ini berarti Goldziher sebetulnya sedang mengatakan bahwa hadits dan sunnah tidak hanya berada bersama-sama, tetapi juga memiliki substansi yang sama. Perbedaan keduanya adalah kalau hadits hanya semata-mata laporan yang bersifat teoritis, maka sunnah adalah laporan yang sama yang yang telah memperoleh kualitas normatif dan menjadi prinsip praktis bagi seorang Muslim. Tetapi, Goldziher juga menemukan dalam literatut-literatur Muslim awal,

---

[5]Rahman, *Islam* (Chicago: Uniercity of Chicago Press, 1979), 75.

[6]Diantara sebab-sebab kalangan sarjana Barat menolak konsep sunnah adalah (a) mereka menemukan bahwa sebagian dari kandungan sunnah merupakan kontinuitas langsung dari kebiasaan dan adat istiadat Arab dari masa sebelum Islam; (b) bahwa sebagian besar dari kandungan sunnah tersebut adalah hasil pemikiran ahli-ahli hukum Islam….lihat *Islamic Methodology*, 5. Lihat pula Rahman, *Islam*, 54.

pertentangan di antara keduanya. Dan pada titik inilah menurut Rahman, Goldziher telah kehilangan arus logikanya. Inilah yang dikritik oleh Rahman. Rahman mengatakan bahwa Goldziher adalah salah satu orientalis yang berpandangan tajam dalam mempelajari evolusi hadits dan sunnah, tetapi sayangnya dia kadang-kadang tidak bersikap kritis terhadap asumsi-asumsinya sendiri.[7] Dengan kata lain, Rahman mempunyai dua keberatan berkaitan dengan penjelasan konsep sunnah para orientalis, yaitu keberatan logika dan historis.[8] Keberatan logikanya adalah berkaitan dengan pendapat Goldziher yang menganggap sunnah di satu sisi sebagai "praktek normatif" dari masyarakat Muslim awal dan pada sisi lain ia dianggap sebagai "praktek yang hidup serta aktual".[9] Sedangkan keberatan historisnya adalah "Nabi tidak meninggalkan warisan apapun selain al-Qur'an". Kedua keberatan ini kemudian dijawab oleh Rahman dengan menunjukkan kesalahan mereka terhadap pemahaman konsepsi sunnah.

Bertolak dari persepsi Goldziher di atas, Rahman berpendapat, kalau kaum Muslimin menghormati dan mentaati sunnah yang diperkenalkan Muhammad saw layaknya orang-orang Jahiliyah menghormati dan mentaati sunnah-sunah nenek moyang mereka, mengapa ada sunnah yang bertentangan dengan hadits? Bagaimana bisa sunnah yang normatif sekaligus aktual, pada saat yang sama ia bisa saling bertentangan? Atau dengan kata lain, bagaimana hadits dan sunnah bertentangan bila keduannya ada bersama-sama dan memiliki substansi yang sama? Dalam pandangan Rahman, Goldziher belum melakukan suatu usaha yang sistematis untuk menyelesaikan masalah yang begitu fundamental.[10] Bahkan Goldziher terlihat tidak konsisten dalam penggunaan istilah sunnah. Di awal tulisannya, ia memakai term sunnah untuk merujuk segala yang dirujukkan pada Muhammad,

---

[7]Rahman, *Islamic Methodology*, 4.

[8]Lihat Rahman, *Islam*, 55-56.

[9]Lihat Goldziher, *Muslim Studies* translated by C.R. Barber & S.M. Stern. Vol II (London: George Allen & ONWIN, 1971), 24-26.

[10]Lihat Rahman, *Islam,* terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1994), 54.

tetapi di akhir pembahasannya, secara tidak kentara beralih menjadi sunnah kaum Muslimin sendiri. Di sini Goldziher tidak memberikan penjelasan yang memadai terhadap perubahan ini. Inilah yang dikritik Rahman bahwa ada perubahan yang halus dalam pembahasan Goldziher tentang sunnah yang pada awalnya dinyatakan bahwa begitu Nabi Muhammad tampil, maka segala perbuatan dan tingkah lakunya merupakan sunnah bagi masyarakat Muslim yang masih baru tersebut dan idealitas sunnah dari orang-orang Arab sebelum Islampun berakhir, tetapi pada langkah-langkah akhir pengembangan Goldziher tersebut berubah dengan cara yang hampir tidak kentara.[11]

Rahman memiliki pendapat yang sama dengan Goldziher dalam masalah ketidakmestian sunnah memiliki hadits. Bahkan, dia menunjukkan contoh yang sangat jelas dalam masalah ini, yaitu kisah Hasan al-Basri yang dimintai penjelasan oleh khalîfah Mâlik bin Marwân tentang ajarannya mengenai kemerdekaan manusia. Mâlik meminta Hasan agar menulis surat kepadanya dengan menyertakan hadits Nabi yang menjelaskan tentang ajarannya tersebut. Dalam surat jawabannya, Hasan mengatakan bahwa kemerdekaan dan tanggung jawab manusia adalah sunah Nabi walaupun ia sendiri mengakui bahwa tidak ada tradisi verbal dari Nabi mengenai masalah tersebut. Dengan kata lain, sekalipun tidak ada hadits dari Nabi, tetapi ajaran tentang kemerdekaan manusia adalah sunnah Nabi. Yang dimaksud Hasan di sini adalah bahwa Nabi beserta para sahabatnya dalam perbuatannya menunjukkan bahwa doktrin determinisme bertentangan dengan ajaran Nabi secara implisit.[12]

Peristiwa di atas jelas menunjukkan bahwa sunah tidak selalu ada haditsnya. Untuk lebih memperjelas masalah ini, Rahman menyoroti peran dan posisi Nabi di tengah-tengah kaum Muslimin. Menurut Rahman, keseluruhan biografi Muhammad menunjukkan bahwa dia bukanlah seorang *legislator* yang membuat aturan-aturan hukum terhadap semua masalah manusia

[11]Baca Rahman, *Islamic Methodology*, 4.
[12]Ibid., 7 dan 12. Lihat juga Rahman, *Islam*, 48.

sampai detail yang sekecil-kecilnya. Umat Islam pada masa itu tetap melakukan kesibukan mereka seperti biasa dan melakukan transaksi-transaksi mereka sahari-hari. Mereka menyelesaikan masalah-masalah bisnis di antara sesama mereka berdasarkan akal pikiran dan adat istiadat yang tetap dibiarkan secara utuh oleh Nabi setelah dilakukan modifikasi-modifikasi pada hal-hal tertentu. Hanya dalam masalah-masalah yang sangat penting dan prinsipil sajalah Nabi membuat keputusan yang bersifat formal. Oleh karena itu, secara garis besar, sunnah Nabi lebih tepat dipahami sebagai konsep pengayoman (*a general umbrella concept*) daripada dipandang sebagai keputusan-keputusan khusus yang bersifat mutlak. Pernyataan Hasan di atas menjelaskan bahwa sunah Nabi lebih merupakan petunjuk arah (*pointer in a direction*) dari pada serangkaian peraturan-peraturan yang telah ditetapkan secara pasti (*an exactly laid-out series of rules*).[13] Karena itu, sunnah Nabi tidak selalu harus ada tradisi verbalnya. Disamping itu, posisi Nabi yang sangat sentral menjadikan semua tindak-tanduknya sebagai teladan yang harus diteladani kaum Muslimin pada saat itu. Dengan kata lain, prilaku yang dikembangkan Nabi telah berfungsi sebagai teladan yang harus diikuti sekalipun tanpa ada keputusan-keputusan dan perintah verbal darinya. Konsekwensi berikutnya adalah bahwasanya transmisi sunnah Nabi pun tidak selalu harus berwujud transmisi verbal, tetapi juga berwujud tradisi yang hidup di tengah-tengah kaum Muslimin.[14]

Hanya dengan memahami kondisi di ataslah kita dapat memahami mengapa Imâm Mâlik lebih mengutamakan sunnah masyarakat Madinah daripada hadits *ahad*. Hal ini disebabkan, seperti yang dikatakan oleh Rabî'ah bin 'Abd al-Rahmân, guru Imâm Mâlik, bahwa sunnah penduduk Madinah adalah riwayat dengan perawi ribuan sehingga sangat absah apabila ia lebih

---

[13]Rahman , *Islamic Methodology*, 10.

[14]Rahman, *Islam,* 52.

berharga daripada hadits *Ahad; (alf an alfin khayr min wâhid an wâhid).*[15]

Begitu juga dengan pendapat Qâdli Muhammad bin Abû Bakar ketika ditanya tentang hadits hukum suatu masalah yang diputuskannya, ia menjawab “Bagaimana pendapat orang-orang tentang hal tersebut?”[16] Hal ini tentu hanya bisa dipahami kalau kita memahami bahwa sahabat Nabi pada umumnya secara keseluruhan adalah orang yang paling mengetahui dan pengemban sunnah yang terpercaya dari sunnah Nabi. Generasi tâbi’în walaupun tidak mengenal Nabi secara langsung, namun mereka belajar dan meneladani sehingga Sahabat merekapun bisa dijadikan rujukan untuk mengenal sunnah Nabi. Dan pewarisan sunnah antar generasi ini tidak selalu berupa tradisi verbal, tetapi melalui transmisi sunnah yang telah menjadi tradisi yang hidup ditengah-tengah masyarakat. Dengan demikian sunnah Nabi pada dasarnya inheren ada dalam tradisi kaum Muslimin yang hidup secara aktual.[17]

Sampai di sini semakin jelas mengapa suatu sunnah (tradisi aktual) tidak mesti ada hadits (tradisi verbalnya). Di samping itu, dengan memahami sunnah sebagai konsep pengayoman, petunjuk arah dari pada ketetapan-ketetapan yang final dan mutlak, membawa Rahman pada elaborasi lebih jauh tentang posisi hadits dan sunnah. Menurut Rahman, sekalipun pada tahap awalnya sunnah dan hadits ada bersama-sama dan memiliki substansi yang sama, tetapi pada perkembangan selanjutnya terjadi pemekaran isi sunnah. Hal ini disebabkan dalam pandangan Rahman, sunnah merupakan term *behavioral.* Dan karena dalam prakteknya tidak ada dua buah kasus yang benar-benar sama latar belakang situasionalnya, baik secara moral, psikologis, maupun material, maka sunnah harus dapat diinterpretasikan dan diadaptasikan

[15]Muhammad Abû Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Fiqhiyah* (Kairo: Syari’ al-Abbashiyah, tt.), 234.

[16]Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, tt.), 88.

[17]Rahman, *Islam*, 78.

dengan situasi yang berbeda-beda.[18] Dengan kata lain, walaupun suatu sunah sebagai satu konsep merujuk pada prilaku Nabi, namun isinya dengan sendirinya pasti mengalami perubahan-perubahan dan sebagian besar berasal dari praktek aktual kaum Muslimin. Inilah yang akhirnya melahirkan penafsiran bebas terhadap sunnah Nabi dari para sarjana Muslim awal seperti yang ditemukan pada literatur-literatur keislaman klasik. Karenanya, tidaklah mengherankan jika isi sunnah paralel dengan perkembangan kaum Muslimin itu sendiri. Sehingga, istilah "pertentangan antara hadits dan sunnah" hanya dapat dipahami sebagai pertentangan dalam tingkat literal dan teknisnya saja, bukan berada dalam wilayah substansinya, karena apapun bahan yang dipikirkan atau diasimilasikan, ia selalu ditafsiri berdasarkan semangat dan prinsip-prinsip al-Qur'an dan sunnah.[19]

Ini merupakan indikasi bahwa apa yang tertulis dalam hadits tidak semuanya mengandung sunnah. Tetapi, Sunnah tidak semuanya terekam dalam hadits. Sunnah bukan sekedar sebuah hukum tingkah laku tetapi juga merupakan hukum moral yang bersifat normatif. Sedangkan hadits adalah bentuk rekaman dari sunnah itu sendiri. Oleh karena itu, ketika hadits pernah dibakukan, maka sejak itu sunnah tidak bisa berkembang. Ia terpasung dalam kitab-kitab yang diagendakan. Opini masyarakat dibentuk agar memahami bahwa dengan kitab-kitab kumpulan hadits itulah kaum Muslimin dapat menjalankan sunnah dengan baik. Padahal dalam perjalanannya hadits mengalami pemalsuan besar-besaran sehubungan dengan konflik politik intern umat Islam pada waktu itu. Dengan alasan inilah Rahman menegaskan adanya unsur penafsiran manusia dalam sunnah.[20]

---

[18]Rahman, *Islamic Methodology*, 12.
[19]Rahman, *Islam*, 72.
[20]Rahman, *Islamic Methodologyi,* 5.

2. Teori Evolusi Sunnah-Hadits Fazlur Rahman.

Menurut Rahman, untuk memahami sunnah dan hadits secara benar haruslah melalui proses evolusi.[21] Teori evolusi hadits ini ia canangkan guna menangkis serangan orientalis, seperti yang telah penulis sebut di atas, dan sekaligus mendobrak kebekuan berfikir umat Islam tentang hadits. Lebih lanjut Rahman menegaskan, bahwa di dalam al-Qur'an tidak terdapat istilah sunnah yang merujuk kepada ajaran-ajaran ekstra Qur'ani Nabi,[22] tetapi konsep sunnah Nabi telah eksis sejak awal Islam. Ia merujuk kepada pernyataan-pernyataan al-Qur'an yang menjelaskan pada diri Nabi Muhammad terdapat *uswah hasanah* (teladan yang baik).[23] Pernyataan al-Qur'an ini menurutnya dianggap dengan jelas menyiratkan arti bahwa kaum Muslimin sejak awal telah memandang perilaku Nabi saw sebagai suatu konsep.[24]

Analisa terhadap data di atas, selain bisa membuktikan eksistensi sunnah Nabi, juga membuat Rahman menyimpulkan bahwa sunnah Nabi lebih merupakan suatu konsep pengayoman dan tidak memiliki kandungan spesifik yang bersifat mutlak dalam arti kata bahwa sunnah tersebut bisa saja diinterpretasikan dan diadaptasikan. Rahman lebih menukik ke arah yang lebih lentur dan luwes dalam menyikapi sunnah Nabi. Ia menegaskan bahwa hadits-hadits teknis adalah interpretasi yang kreatif dan dinamis

[21]Kata evolusi di sini dimaksudkan untuk menyusun sebuah strata perkembangan hadits secara periodik, sebagai upaya intelektual dalam rangka mengetahui hadits secara benar, dan akurasi periwayatannya dapat dapat dipertanggung jawabkan. Oleh karena itu, hal-hal yang ingin diangkat adalah memahami hadits yang selama ini cenderung statis, kepada suatu kondisi yang lebih mengutamakan dinamika sebagaimana para sahabat memahami hadits tersebut. Jadi secara garis besar perombakan terjadi pada wilayah hadits secara historis. Karena menurut Rahman hanya dengan evolusi hadits seluruh aktivitas sekitar penulisan, pengajaran, dan proses pembakuan hadits dimulai pada masa Nabi bisa terkuak secara akademik. Informasi lebih lanjut tentang teori evolusi hadits baca *Ibid.*, 1-26.

[22]Rahman, "Islam: An Overview", dalam Mircea Eliade (ed.)., *The Encyclopedia of Religion,* vol VII, (New York: Mac Millan Publising, 1987), 309.

[23]Al-Qur'an (33), 31.

[24]Rahman, Islamic Methodology, 7.

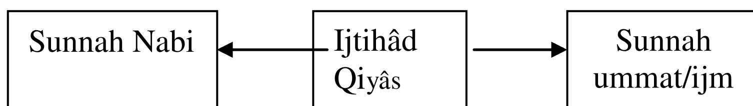
terhadap sunnah Nabi. lebih jauh lagi ia mengemukakan, bahwa sunnah Nabi harus ditafsirkan secara situasional dan diadaptasikan ke dalam situasi dewasa ini. Hal ini menunjukkan bahwa pengertian sunnah ideal semacam inilah yang merupakan basis aktifitas kaum Muslim masa awal.[25]

Dalam pengertian sunnah seperti di atas, Rahman menjelaskan bahwa generasi Muslim di masa lampau melakukan aktifitas pemikiran bebas secara pribadi dan bertanggung jawab untuk membuat teladan Nabi menjadi sebuah peraturan yang tegas dan khusus. Proses ini pada akhirnya menghasilkan ide-ide yang banyak sekali. Pemasaran ide-ide tersebut secara lambat laun melahirkan satu pendapat umum. Inilah gambaran dari proses pencapaian ijmâ'. Dalam pengertian ini, ijmâ' bukanlah sebuah fakta statis yang ditetapkan atau diciptakan, tetapi sebuah proses demokratis yang berproses secara terus-menerus (*on going process*). Ijmâ' tumbuh secara wajar dan di dalam setiap tahap pertumbuhannya, ia mentolelir, bahkan menghendaki adanya pemikiran yang segar dan baru sehingga ia tidak hanya harus hidup bersama-sama, tetapi juga di atas perbedaan-perbedaan pendapat.[26] Dari proses ijmâ' inilah sunnah Nabi selalu hidup sekalipun dengan operasional yang berbeda. Inilah yang disebut sunnah yang berarti tradisi yang berkembang di tengah-tengah kehidupan kaum Muslimin yang dihasilkan dari interpretasi yang kreatif dan cerdas terhadap sunnah Nabi. Dengan kata lain, kandungan aktual sunnah dari generasi-generasi Muslim di masa lampau secara garis besarnya adalah produk ijtihâd, dimana ijtihâd ini-melalui interaksi pendapat secara terus-menerus- maka akhirnya dapat diterima oleh semua umat atau disetujui umat secara konsensus (*ijmâ'*). Itulah sebabnya mengapa istilah "sunnah" dalam pengertiannya sebagai praktek yang disepakati secara bersama, yaitu praktek yang aktual, oleh Imâm Mâlik dipergunakan sebagai ekuivalen dengan istilah *ijmâ'.* Jadi, menurut Rahman, dapat dikatakan bahwa secara literal sunnah dan

[25]Lihat *Ibid.*, 12

[26]Rahman, *Islamic Methodology*, 23.

ijmâ' saling berpadu dan secara material adalah identik.[27] Di sinilah Rahman berhasil menyelesaikan problem-problem yang tidak diselesaikan oleh Goldziher di atas dengan konsep hubungan organis antara *ra'yu-ijmâ'-sunnah.* Dari sini pulalah tampak bahwa evolusi konsep sunnah Nabi menjadi "sunnah yang hidup" terjadi melalui interaksi ijtihâd, yakni upaya penjabaran dan penafsiran sunnah Nabi menjadi "sunnah yang hidup". Jadi, terdapat dua substansi yang bersatu dalam "sunnah yang hidup" yaitu sunnah atau teladan Nabi dan penafsiran para shahabat terhadap sunnah Nabi tersebut.



Bagan: 1. *Hubungan Organis Sunnah-Ijtihâd-Ijmâ'*

Selanjutnya, Rahman juga menyoroti adanya upaya formalisasi sunnah yang hidup menjadi hadits. Dalam hal ini ia berpendapat, bahwa upaya formalisasi sangat diperlukan pada saat itu, karena proses berkelanjutan yang tanpa disertai upaya formalisasi, maka pada waktu-waktu tertentu akan memutuskan kesinambungan proses itu sendiri sehingga dapat menghancurkan identitasnya. Tetapi menurut pengamatan Rahman, yang dihasilkan oleh hadits bukanlah formalisasi tertentu saja, melainkan ketetapan yang bersifat mutlak. Oleh karenanya, Rahman menyerukan untuk "mengendorkan formalisme hadits".[28] Realisasi seruan tersebut bisa berupa sikap kritis terhadap *sanad* maupun *matan* hadits, bisa juga bersikap tidak memandang hadits sebagai keputusan final sehingga ia tidak harus selalu diikuti, atau dalam wujud lain selain alternatif tersebut. Namun yang jelas, Rahman berusaha membangun kembali hubungan interaksi antara ijtihâd shahabat generasi awal dengan sunnah nabi yang melahirkan "sunnah yang hidup". Karena, semenjak adanya gerakan hadits yang dipelopori oleh al-Syâfi'î, hubungan erat "sunnah-ijtihâd" lambat laun menjadi pudar dan akhirnya hadits

[27]*Ibid*., 15 dan 18.
[28]Lihat *Ibid*., 75.

benar-benar berpisah hubungannya dengan ijtihâd.[29] Menurut Rahman, kuatnya gerakan hadits ini dikarenakan berhasilnya kampanye Imam al-Syâfi'î dalam menempatkan hadits sebagai pengganti sunnah yang hidup. Pada abad ke-3 H, hadits telah mempunyai bentuk yang pasti, dan sunnah yang hidup telah tenggelam atau ditempa ke dalam materi-materi hadits. Materi-materi hadits pada saat itu telah menjadi sebuah polemik yang mencerminkan pertumbuhan dan pertentangan berbagai opini keagamaan kaum Muslimin pada dua abad pertama Islam, meskipun materi-materi tersebut memiliki sentuhan historis dengan sunnah ideal Nabi. Pada masa ini pula hadits-hadits dihimpun dan disaring.[30]

Proses pemerian otentitas dan perekaman sunnah telah dilakukan oleh sejumlah ulama Muslim pada abad kedua Hijriyah, namun hanya enam kompilasi enam ulama yang dipegangi oleh mayoritas Muslim sebagai muatan suara atau sunah yang murni.[31] Kecenderungan inilah yang menjadikan umat Islam tereduksi daya kritisnya, karena mereka cenderung mengakui bahwa seluruh hadits yang tercantum dalam *kutub al-sittah* tersebut merupakan produk dan rekaman langsung aktifitas Rasulullah saw.

Bagi Rahman, berkomunikasi dengan *kutub al-sittah* tersebut bisa saja dibenarkan sepanjang menyangkut persoalan-persoalan ta'abbudi yang sifatnya memang universal. Namun jika kita bersentuhan dengan persoalan-persoalan teknis, tentu saja tidak bisa hanya merujuk kepada apa yang hanya terjadi pada durasi kehidupan Nabi saw. dan para sahabatnya. Ketika sepeninggal Nabi pun, para sahabat sudah menunjukkan apa yang harus dikerjakan tanpa Nabi. dalam hal ini sejarah mencatat beberapa tindakan sahabat yang berimplikasi syari' tanpa harus melalui persetujuan Nabi. ijtihâd Abu Bakar, Umar bin Khattab, Utsman bin 'Affan, dan Ali bin Abi Thalib, adalah indikasi betapa dinamisnya pemikiran mereka.[32] Dengan kata lain, meraka tidak

---

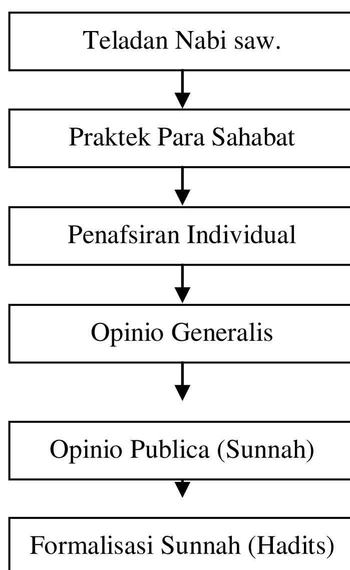
[29]Lihat Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman*, 95.
[30]Rahman, *Islam,* 63-64.
[31]Ibid., 60-81, 70.
[32] Lihat Rahman, *Islamic Methodology*, 189.

memandang ajaran-ajaran al-Qur'an dan sunnah Nabi saw. itu statis, tetapi bergerak secara kreatif sesuai bentuk-bentuk sosial yang beraneka ragam. Persoalan modern yang timbul belakangan ini tidak bisa dijawab hanya dengan bertumpu pada apa yang telah termaktub dalam *kutub al-sittah* saja. Metodologi para sahabat dalam menginterpretasikan sunnah Nabi sesuai dengan konteks permasalahannya adalah yang paling "aplicable" dilakukan umat Islam sekarang ini.

Di samping itu, apabila dipahami dengan semestinya, Islam senantiasa mencari bentuk-bentuk yang baru dan segar bagi realisasi Islam itu sendiri. Oleh karena itu, sebagaimana yang telah disinggung di atas, Rahman menyerukan untuk mengendorkan formalisme hadits untuk mengefektifkan kembali ijtihâd dan ijmâ', sebagaimana yang pernah berlaku pada masa-masa awal generasi Muslim. Rahman berusaha merumuskan kembali konsep-konsep dasar hukum Islam dalam sebuah "pola hubungan organis yang harmonis" dalam konteks kemodernan sekarang ini. Nah, ketika Rahman melakukan terapi kejut (*shock therapy*) umat Islam yang sudah ratusan tahun tertidur daya kritisnya, maka tidak semua orang Islam menjadi senang karenanya, bahkan di negerinya sendiri, Pakistan, pemikiran Rahman ini ditentang habis-habisan oleh sebagian besar ulama tradisional.

Secara skematik kesimpulan Rahman tentang evolusi konsep sunnah-hadits tersebut digambarkan oleh jalaluddin Rakhmat sebagai berikut:[33]

[33]Jalaluddin Rahmad, "Dari Sunnah ke Hadits Atau Sebaliknya?" dalam Budhy Munawar Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* (Jakarta: Paramadina, 1995), 227. Dalam tulisannya ini, Jalal membantah tesis Fazlur Rahman dengan mengajukan tesis yang sebaliknya. Jalal menegaskan bahwa yang pertama kali beredar di kalangan kaum muslimin untuk menunjuk pada teladan Nabi adalah hadits, bukan sunnah. jadi dalam pandangan Jalal, proses evolusi tersebut tidak dari sunnah ke hadits, melainkan dari hadits ke sunnah. lihat Ibid., 229-230.



Bagan: 2. *Evolusi Konsep Sunnah-Hadits*

3. Hermeneutika Hadits Fazlur Rahman

Berdasarkan asumsi-asumsi di atas, Rahman mengintrodusir teorinya tentang penafsiran situasional terhadap hadits. Ia menegaskan bahwa kebutuhan kaum Muslimin dewasa ini adalah melakukan reevaluasi terhadap aneka ragam unsur-unsur di dalam hadits dan reinterpretasinya yang sempurna sesuai dengan kondisi moral-sosial yang sudah berubah pada masa kini. Hal itu, menurut Rahman, hanya dapat dilakukan melalui studi historis dengan mereduksinya menjadi sunnah yang hidup dan secara tegas membedakan nilai-nilai nyata yang dikandungnya dari latar belakang situasionalnya.[34] Hadits-hadits, termasuk dalam hal ini hadits-hadits hukum, harus ditafsirkan menurut perspektif historisnya yang tepat dan menurut fungsinya yang tepat di dalam konteks historisnya yang jelas.[35]

Hadits-hadits hukum, demikian lanjut Rahman, harus dipandang sebagai suatu masalah yang harus ditinjau kembali (*a*

[34]Lihat Rahman, *Islamic Methodology*, 12 dan 77-78.
[35]Ibid., 78.

problem to be retreated) dan bukan dipandang sebagai hukum yang sudah jadi yang dapat secara langsung dipergunakan (*a ready mad-law*).[36] Penafsiran situasional melalui studi historis dalam rangka mencairkan hadits-hadits ke dalam bentuk-bentuk "sunnah yang hidup" ini akan membuat kita mampu menyimpulkan norma-norma darinya (dari hadits-pen.) untuk diri kita sendiri melalui suatu teori etika yang memadahi dan kemudian penubuahan kembali hukumnya yang baru dari teori tersebut.[37]

Studi historis ini menurut Rahman sangat penting, karena hanya memahami latar yang terdiri atas hal-hal yang telah diketahui secara pasti tentang Nabi dan umat Islam awal (disamping al-Qur'an), kita dapat menafsirkan hadits.[38]

Dengan prinsip-prinsip seperti ini, Rahman menolak ajakan "kembali kepada al-Qur'an dan sunnah" secara tekstual dari Ibn Taymiyah yang juga menjadi issu sentral bagi gerakan-gerakan pembaharuan lainnya. Rahman menolak pemahaman hadits hanya dengan menggunakan perspektif masa lalu. Hadits-hadits sebagai warisan masa lalu menurutnya harus dipahami dengan menggunakan perspektif masa kini.[39]

Uraian-uraian tersebut di atas menunjukkan bahwa penafsiran situasional yang dikehendaki Rahman mengisyaratkan adanya beberapa langkah strategis. Pertama, memahami makna teks hadits Nabi kemudian memahami latar belakang situasionalnya, yakni menyangkut situasi Nabi dan masyarakat pada periode Nabi secara umum, termasuk dalam hal ini adalah *asbâb al-wurud*. Di samping itu juga memahami petunjuk-petunjuk al-Qur'an yang relevan. Dari sini akan dapat dipahami dan dibedakan nilai-nilai nyata atau sasaran hukumnya (*ratio legis*) dari ketetapan legal spesifiknya, dan dengan demikian dapat dirumuskan ideal moral dari hadits tersebut.

---

[36]Ibid.
[37]Ibid., 80.
[38]Ibid., 41.
[39]Lebih lengkapnya lihat Ibid., 143.

Langkah berikutnya adalah penubuhan kembali hukumnya, yakni prinsip ideal moral yang didapat tersebut diaplikasikan dan diadaptasikan dalam latar sosiologis dewasa ini. Inilah yang dimaksud Rahman dengan "pencairan/pengendoran" hadits menjadi "sunnah yang hidup". Dan dengan demikian, penafsiran situasional Rahman ini mengkombinasikan pendekatan historis dengan pendekatan sosiologis.

Kontribusi Keilmuan (*Contribution to Knowledge*)

Penelitian Rahman memberikan kontribusi berupa sumbangan informasi mengenai perkembangan sunnah Nabi menjadi "sunnah yang hidup" dan akhirnya menjadi hadits melalui teori evolusi historis yang diintrodusirnya. Sunnah Nabi merupakan sunnah yang ideal; sunnah yang hidup merupakan interpretasi dan implementasi kreatif para sahabat dan tâbi'în terhadap sunnah ideal tersebut; sedang hadits merupakan upaya penuturan sunnah dalam suatu catatan. Dari temuan-temuan ini, Rahman berusaha membangun kembali mekanisme "sunnah-ijtihâd-ijmâ', yang menurutnya mekanisme tersebut telah dikacaukan dalam metodologi klasik menjadi "sunnah-ijmâ'-ijtihâd". Dengan temuan ini pula, Rahman telah mampu menangkis serangan orientalis Barat terhadap hadits sekaligus mampu mendobrak kebekuan berfikir umat Islam tentang hadits. Dalam ranah yang lebih luas dapat penulis katakan, bahwa pemikiran Rahman yang tertuang dalam *masterpiece*nya "Islamic Methodology in History" dan "Islam" telah memberikan kontribusi dalam pengembangan ushul fiqh kontemsporer serta menawarkan serangkaian paket pemahaman (konsep-konsep metodologi dan rumusan metodisnya) terhadap konsep dasar hukum Islam.

Logika dan Sistematika Penulisan.

Karya Rahman ini diawali dengan pembukaan singkat mengenai problem-problem akademik yang dihadapinya. Lalu dilanjutkan dengan pembahasan konsep sunnah, ijtihâd, ijmâ' pada awal sejarah Islam, disusul pembahasan lebih jauh tentang sunnah dan hadits, perkembangan-perkembangan post-formatif dalam Islam, dan ijtihâd pada masa-masa yang lebih kemudian. Selanjutnya

Rahman menutup pembahasannya dengan membicarakan hubungan perubahan sosial dengan sunnah pada masa awal Islam.

Beberapa Catatan Kritis (*Some Critical Records*)

Berangkat dari sebuah pepatah Arab *ath-Tharîqatu ahammu min al-maddah* (metode pendekatan terhadap suatu persoalan adalah jauh lebih penting dari pada materi itu), maka lagi-lagi penulis terinspirasi untuk memulai catatan kritis-korektif ini dari aspek metodologinya kemudian aspek isi (*content*) nya.

Analisis Metodologi

Dengan pandangan yang masih sangat "terbatas", penulis berpendapat bahwa metode yang diintrodusir Rahman untuk mengkaji hadits dalam karyanya tersebut (historico-critical method/metode kritik sejarah) sebenarnya bukanlah "metode yang baru". Membicarakan persoalan "critical history"-meminjam bahasa Amin Abdullah- ibarat "*put new wine in the old bottle*" (memasukkan anggur yang baru dalam botol yang lama). Dalam artian, bahwa sebenarnya metode ini pernah digunakan oleh para peneliti sebelum Rahman. Bahkan metode ini –sebagai sebuah metode penelitian sejarah Islam- telah dikembangkan pertama kali oleh studi-studi orientalis. Nama-nama seperti David S. Margoliouth, Goldziher, Henry Lammen, Joseph Schach, Coulson dan lain-lain, merupakan pendahulu-pendahulu orientalis yang menerapkan metode ktitis historis ini.

Selanjutnya, meskipun Rahman telah menelusuri perkembangan metodologi Islam untuk kurun waktu yang cukup panjang, menurut penulis karya Rahman ini tidak bersifat "historis" *unsich*, tetapi juga "interpretatif" dalam pengertian "Islami" dan "preskriptif". Pada sisi historis, Rahman menemukan bahwa sunnah kaum Muslim yang awal ("sunnah yang hidup" atau ijmâ') merupakan kristalisasi dan interpretasi kreatif (*ijtihâd*) terhadap sunnah Nabi. Sunnah yang hidup ini kemudian dibekukan ke dalam hadits-hadits yang ada pada saat ini. Dengan demikian, Rahman mengkonfirmasi teori-teori kesarjanaan barat bahwa hadits merupakan kreasi kaum Muslimin sendiri, tetapi ia

menambahkan suatu substansi yang baru di sini, dengan menegaskan bahwa hadits memiliki sentuhan historis dengan sunnah ideal Nabi, karena ia merupakan interpretasi kreatif darinya.

Dengan temuan ini, Rahman menolak doktrin kembali kepada sunnah secara harfiah dan mendesak kaum Muslimin untuk melakukan reevaluasi terhadap berbagai unsur dalam hadits dan mereinterpretasikannya secara sempurna selaras dengan perubahan-perubahan kondisi sosio-moral dewasa ini, melalui studi historis yang ketat dan teliti. Dengan kata lain, hadits harus direduksi kembali menjadi sunnah yang hidup, lewat *ijtihâd* dan *ijmâ.* Inilah yang menurut penulis sisi "preskriptif"nya.

Analisis *Content*

Di dalam studi-studi ke-Islaman, sunnah dan hadits merupakan dua istilah yang digunakan secara meluas untuk menunjuk kepada teladan dan otoritas Nabi atau sumber kedua bagi hukum Islam. Untuk keadannya yang sekarang, kedua istilah tersebut diidentikkan dan dapat saling dipertukarkan penggunaannya untuk menyebut teladan Nabi.

Akan tetapi, berdasarkan kajian historis yang telah dilakukan dapat disimpulkan bahwa sunnah dan hadits pada mulanya merupakan dua konsep yang berbeda. Sunnah lebih menunjuk pada model prilaku dan praktek Nabi, sedangkan hadits merupakan reportase atau laporan tentang tentang hal yang sama. Artinya, sunnah merupakan praktek Nabi dan kaum Muslimin awal yang telah memperoleh kualitas normatif dan menjadi prinsip praktis, sedangkan hadits merupakan laporan tentang praktek tersebut. Dengan kata lain, sunnah menunjuk pada tradisi praktikal, sedang hadits menunjuk pada tradisi verbal.

Sunnah dan hadits pada awalnya berjalan pararel. Dalam artian, bahwa keduanya berposisi sebagai wahana transmisi bagi teladan Nabi, sehingga untuk mengetahui teladan Nabi, generasi Muslim awal dapat menggunakan dua saluran, yakni saluran sunnah (tradisi praktikal), yaitu praktek masyarakat yang telah

mapan yang merupakan kristalisasi dari proses interpretasi dan elaborasi secara kreatif terhadap teladan Nabi oleh generasi Muslim awal melalui mekanisme *ra'y* dan saluran hadits, yaitu laporan verbal tentang ucapan, tindakan, dan ketetapan Nabi.

Belakangan setelah praktek aktual masyarakat mulai kehilangan kesesuaiannya denga sunnah ideal Nabi karena kesenjangan waktu, barulah kebutuhan akan hadits menjadi semakin mendesak, karena praktek aktual masyarakat sudah tidak mampu lagi menjadi bukti bagi dirinya sendiri. Hal ini berdampak pada munculnya disparitas sunnah yang sangat tajam dan masing-masing daerah mengklaim bahwa sunnah merekalah yang paling mencerminkan teladan ideal Nabi. Disparitas sunnah yang semakin tajam ini kemudian melahirkan suasana *coatik*, karena sulit ditentukan sunnah yang mana yang memiliki keabsahan sebagai bersumber dari Nabi dan mana yang tidak memiliki keabsahan sebagai sumber dari Nabi. Dari kondisi inilah kemudian tampil Imam al-Syâfi'i yang diikuti oleh ulama-ulama muhaddisin dengan mengkodifikasikan sunnah-sunnah Nabi ke dalam kitab-kitab koleksi hadits, sehingga konsep sunnah akhirnya secara praktis identik dengan koleksi hadits-hadits itu.

Dari pembahasannya yang panjang tentang konsep sunnah dan hadits sebagaimana yang tertuang dalam masterpiecenya "Islamic Methodology in History" demikian juga "Islam", Rahman pada dasarnya membedakan konsep sunnah (*sunnah konseptual*) dengan kandungan sunnah (*sunnah literal*). Yang pertama mengandung kemutlakan dan yang terakhir lebih kurang bergantung (*relatif*). Bagi Rahman, yang memberikan prinsip-prinsip normatif yang universal adalah sunnah yang pertama. Namun pada sisi lain, sunnah literal memungkinkan kita untuk memahami *ratio legis* di balik prinsip-prinsip umum yang terkandung dalam sunnah konseptual tersebut.

Dengan demikian yang mengikat kita untuk mentaati Rasulullah saw, adalah sunnah konseptual, bukan sunnah literal. Karena itu, bagi Rahman, "tradisi" bukanlah kumpulan warisan masa lampau yang statis dan tidak berubah, melainkan perubahan

yang dinamis yang harus diarahkan sejalan dengan prinsip-prinsip al-Qur'an. Dalam dimensi yang lebih luas, Rahman ingin membedakan antara "Islam ideal" dan "Islam historis". Sunnah konseptual mewakili Islam ideal dan sunnah literal mewakili Islam historis. Kelompok pertama bersifat temporal dan kedua adalah tradisi. Kriteria Islamitas menurut Rahman adalah "suatu doktrin atau institusi itu benar-benar Islami jika ia memancar dari totalitas ajaran al-Qur'an dan sunnah". Jika kondisi ini belum tercapai, doktrin yang ada bukanlah doktrin Islam melainkan tradisi kaum Muslim yang jelas mengandung aspek kesejarahan.

Di sinilah posisi Rahman yang telah mengambil jarak dengan kitab-kitab hadits yang sudah ada, sehingga muncul persoalan baru; Apakah Rahman menolak tradisi Islam begitu saja? Sudah tidak diragukan lagi Rahman menolak otoritas masa lampau yang tertutup dan statusnya tidak dapat dipertanyakan. Dari sinilah mengalir tuduhan bahwa ia seorang yang *inkar al-sunnah.* padahal menurut penulis, dengan bersikap kritis terhadap sunnah dan hadits bukan berarti Rahman menolak hadits itu sendiri. Karena pada dasarnya yang ditolak Rahman adalah sunnah yang bersifat historis bukan konsep sunnah itu sendiri.

Selanjutnya, mencermati proses evolusi konsep sunnah menjadi konsep hadits (sebagaimana yang telah dijelaskan di atas), ternyata memberikan implikasi yang cukup besar terhadap tampilan hukum Islam. Pada periode awal, ketika konsep sunnah lebih menunjuk pada praktek mapan masyarakat yang merupakan hasil elaborasi dan interpretasi kreatif terhadap sunnah Nabi melalui mekanisme *ra'y,* sunnah menampakkan dirinya sebagai wacana yang dinamis dan kreatif. Hal ini berimplikasi pada tingginya dinamika dan kreatifitas pemikiran hukum Islam, mengingat sunnah dalam pengertiannya yang seperti itu sangat membuka peluang bagi aktifitas intelektual manusia secara bebas dan akomodasi muatan-muatan lokal yang mewarnai kultur wilayah Islam tertentu. Dengan demikian tampilan hukum Islam lebih memungkinkan untuk responsif dan apresiatif terhadap dinamika perubahan dan kebutuhan hukum masyarakat.

Dari sini maka dapat dipahami mengapa generasi Muslim awal mampu merumuskan suatu struktur hukum yang dinamis dan mampu menjawab setiap problematika hukum dan kemasyarakatan yang meraka hadapi. Mereka lebih memahami konsep sunah dan hukum Islam sebagai wacana yang pluralistik daripada sebagai wacana yang monolitik.

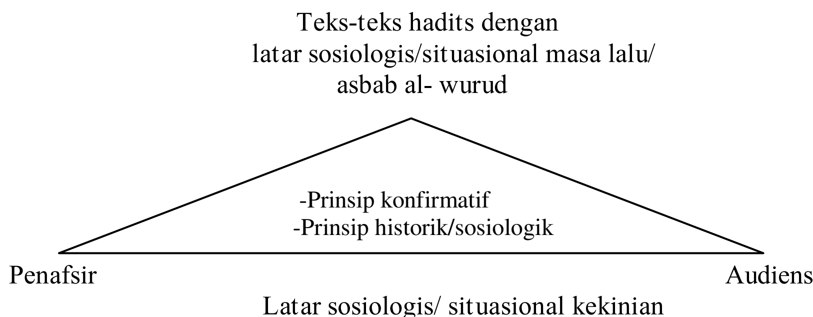
Akan tetapi begitu konsep sunnah bergeser menjadi konsep hadits, sunnah kemudian menjadi wacana yang formal, tertutup dan statis. Begitu sunnah dibukukan dalam wacana tekstual yang formal, maka peran-peran intelektual kemudian terendam dan mengendap sedemikian rupa. Sebagai implikasinya, hukum Islam kemudian turut tersistemasikan dalam wacana hukum yang unifikatif dan resisten terhadap perubahan yang semestinya harus *qâbil li al-niqâsh wa tabdîl.* Namun begitu wacana sunnah yang dinamis dan kreatif bergeser kepada wacana tekstual (hadits), maka tampilan hukum Islam tahap demi tahap semakin kehilangan relevansinya dengan ritme perubahan masyarakat dan kehilangan apresiasinya terhadap muatan-muatan lokal dan perubahan-perubahan baru yang terjadi dalam masyarakat.

Apapun dan bagaimanapun keadaannya, untuk kondisi historis kita sekarang, bentuk tekstual (hadits) Nabi itulah yang dipandang sebagai bukti historis teladan Nabi, kita hanya bisa merujuk kepada teks-teks hadits sebagaimana termaktub dalam kitab-kitab hadits. Untuk itu, yang menjadi agenda penting bagi kita adalah bagaimana "mencairkan" teks-teks hadist tersebut sehingga menjadi "sunnah yang hidup" dan mampu berdialog dengan situasi zaman yang selalu berubah dengan menerapkan metode pendekatan penafsiran yang tepat yang disebut hermeneutika hadits.

Hermeneutika, papar Carl Braaten, merupakan ilmu yang merefleksikan tentang bagaimana suatu peristiwa yang terjadi pada masa lalu mungkin dapat dipahami dan secara eksistensial dapat bermakna di dalam situasi kekinian manusia. Ia mencakup baik aturan-aturan metodologis yang diterapkan dalam penafsiran

ataupun asumsi-asumsi epistemologis pemahaman.[40] Secara umum hermeneutika dapat dipergunakan untuk mendeskripsikan usaha menjembatani antara masa lalu dan masa kini.[41] Hermeneutika hadits dengan demikian dapat dipahami sebagai limu yang merefleksikan tentang bagaimana teks hadits sebagai wahana yang merekam *event* masa lalu mungkin untuk dipahami dan secara eksistensial dapat bermakna di dalam situasi kekinian kita.

Disinilah urgensinya pemikiran hermeneutika hadits Rahman sebagaimana yang telah penulis uraikan di atas. Secara lebih konkrit hermeneutika hadits Rahman kira-kira dapat penulis gambarkan sebagai berikut:



Bagan: 3. *Hermeneutika Hadits Rahman*

Diagram di atas mengisyaratkan, bahwa hermeneutika hadits mensyaratkan adanya dialog secara intensif antara teks-teks hadits sebagai warisan masa lalu dengan penafsir dan audiensinya masa kini. Ibarat gerakan, maka hermeneutika hadits bergerak dari masa kini dengan horison kekinian ke masa lalu di mana teks hadits muncul dengan horison masa lalunya. Selanjutnya, masa lalu dengan horisonnya bergerak ke masa kini dengan horison kekiniannya. Pertemuan horison masa lalu dan horison masa kini inilah yang akan melahirkan dialog antara ketiga elemen tersebut

[40]Carl Braaten, *History of Hermeneutics* (Philadelphia: Fortreess, 1966), 131.

[41]Farid Essack, "Qur'anic Hermeneutics": Problems and Prospects" dalam *The Muslim World*, vol. 83, no. 2, 1993, 122.

(teke-teks hadits, penafsir dan audiens), sehingga pada gilirannya melahirkan wacana penafsiran hadits yang lebih responsif dan fungsional bagi kehidupan manusia pada penggal sejarah tertentu. Hal inilah yang belum pernah ada dalam penafsiran hadits tradisional.

Kelemahan utama penafsiran hadits tradisional adalah bahwa penafsiran tersebut cenderung berkonsentrasi pada makna tekstual hadits dengan mengabaikan dunia penafsir dan dunia audiens. Dalam hermeneutika hadits, dunia teks, dunia penafsir, dan dunia audiens ditempatkan pada posisi yang berkait berkelindan secara sistematis satu sama lain, sehingga teks hadits yang notabenenya produk historis masa lalu itu dapat berdialog dengan situasi dan kondisi baru sepanjang sejarah. Sehingga pada gilirannya melahirkan wacana penafsiran yang lebih bermakna dan fungsional bagi kehidupan masyarakat dan fungsional untuk menjawab problem-problem hukum dan kemasyarakat yang dihadapi.

PENUTUP

Dari pembahasannya yang panjang tentang konsep sunnah dan hadits sebagaimana yang tertuang dalam masterpiecenya "Islamic Methodology in History" demikian juga "Islam", Rahman pada dasarnya membedakan konsep sunnah (*sunnah konseptual*) dengan kandungan sunnah (*sunnah literal*). Yang pertama mengandung kemutlakan dan yang terakhir lebih kurang bergantung (*relatif*).

Bagi Rahman, yang memberikan prinsip-prinsip normatif yang universal adalah sunnah yang pertama. Namun pada sisi lain, sunnah literal memungkinkan kita untuk memahami *ratio legis* di balik prinsip-prinsip umum yang terkandung dalam sunnah konseptual tersebut. Dengan demikian yang mengikat kita untuk mentaati Rasulullah saw, adalah sunnah konseptual, bukan sunnah literal. Karena itu, bagi Rahman, "tradisi" bukanlah kumpulan warisan masa lampau yang statis dan tidak berubah, melainkan perubahan yang dinamis yang harus diarahkan sejalan dengan

prinsip-prinsip al-Qur'an. Dalam dimensi yang lebih luas, Rahman ingin membedakan antara "Islam ideal" dan "Islam historis". Sunnah konseptual mewakili Islam ideal dan sunnah literal mewakili Islam historis.

The last but not the least, atas nama "ketulusan" dan "kesadaran" serta dengan segala kelebihan dan kekurangannya, pemikiran Fazlur Rahman yang tertuang dalam masterpiecenya *Islamic Methodology in History* dan juga karya-karyanya yang lain, menurut hemat penulis, sangat layak untuk dibaca, dirujuk, dan dikaji. Karena di dunia ini tidak ada ide yang bersifat final, maka kesinambungan kajian tentang pemikiran yang berkembang menjadi suatu keniscayaan dan harus dianggap sebagai bagian dari "sunnatullah".

Formulasi pemikiran yang sistematis dan benar tentunya sangat membutuhkan akan artikulasi dan kontribusi yang dialogis. Oleh karena itu, tanggapan dalam bentuk buku atau tulisan akan jauh lebih bermanfaat dari pada reaksi yang lebih mengandalkan "emosi". *Wallâhu A'lâm bi al-Shawwâb!*

DAFTAR RUJUKAN

Abû Zahrah. *Târîkh al-Madzâhib al-Fiqhiyah.* Kairo: Syari' al-Abbashiyah, tt.

Amin Abdullah. "Metodologi Penelitian Untuk Pengembangan Studi Islam", dalam *Jurnal Studi Agama-Agama, RELIGI*, UIN Sunan Kalijaga, Vo. IV, No. 1, 2005.

Carl Braaten. *History of Hermeneutics.* Philadelphia: Fortreess, 1966.

Farid Essack. "Qur'anic Hermeneutics": Problems and Prospects" dalam *The Muslim World*, vol. 83, no. 2, 1993, 122.

Fazlur Rahman. *Islamic Methodology in History.* Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.

________. "Islam: An Overview", dalam Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion,* vol VII. New York: Mac Millan Publising, 1987.

________. *Islam.* Chicago: Uniercity of Chicago Press, 1979.

________. *Islam,* terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1994.

Ghufran A Mas'di. *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam.* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998.

Goldziher. *Muslim Studies* translated by C.R. Barber & S.M. Stern. Vol II. London: George Allen & ONWIN, 1971.

Jalaluddin Rahmad. "Dari Sunnah ke Hadits Atau Sebaliknya?" dalam Budhy Munawar Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah.* Jakarta: Paramadina, 1995.

Muhammad Abû Zahrah. *Ushûl al-Fiqh.* Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, tt.

JIHAD DAN BENTURAN PERADABAN (*THE CLASH OF CIVILIZATIONS*): MENYELAMI IDENTITAS POSKOLONIAL KHALED MEDHAT ABOU EL FADL

Abid Rohmanu

PENDAHULUAN

Jihad adalah konsepsi *fiqhiyah* yang yang bersifat plastis dan paling banyak disalahpahami, tidak saja oleh nonmuslim, akan tetapi juga oleh sebagian umat Islam sendiri. Dunia Barat, misalnya, memberikan penilaian bahwa jihad adalah identik dengan perang suci (*holy war*)[1] dalam rangka mengaplikasikan da'wah *qahriyah* dan dalam rangka memperluas teritori muslim. Penilaian Barat terhadap konsepsi jihad ini tidak terlepas dari pemahaman mereka terhadap tradisi dan praktek jihad dalam bentangan kesejarahan muslim yang sarat dengan "pengaliran darah". Lebih jauh, praktek-praktek jihad yang dilakukan kelompok muslim puritan yang mencapai puncaknya pada peristiwa 11 September 2001 dinilai sebagai simtom dan indikator benturan peradaban antara Islam dan Barat.[2]

Sebagaimana agama merupakan motivasi yang paling kuat dalam perilaku manusia, jihad merupakan "kata" yang paling ditakuti di dunia Barat. Tindakan-tindakan terorisme atas nama agama sebagaimana peristiwa 11 September 2001 merupakan bukti nyata kekuatan jihad di mata Barat. Jihad kemudian juga banyak dipersandingkan dengan konsep "terorisme". Menurut Barat, sejarah awal Islam memberikan preseden munculnya terorisme kontemporer terhadap, utamanya, nonmuslim. Terorisme dinilai berakar pada kelompok asasin, yakni kelompok beragama fanatik yang berkeyakinan bahwa bentuk ibadah yang utama adalah membunuh mereka yang menyeleweng dari akidah.[3] Bentuk terorisme awal yang muncul pada ranah politik ini kemudian dinilai berkembang dengan menjadikan

[1] Lihat, Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), 72-73.

[2] Javaed Rehman, *Islamic States Practices, International Law and The Threat From terrorism: A Critique of the Clash of Civilizations in the New World Order* (Oxford: Hart Publishing, 2005), 1.

[3] Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (New York: The Modern Library, 2003), 144-145.

masyarakat sipil, bukan penguasa, sebagai target dan pelaku diperkenankan mati bukan karena musuh, akan tetapi mati dengan tangan sendiri (*suicide terrorist*).

Usai perang dingin (*cold war*), dalam perkembangannya, perang Barat terhadap terorisme tidak dinilai sebagai perang terhadap kelompok-kelompok keagamaan puritan, akan tetapi perang agama dan peradaban Yahudi-Kristen dengan agama dan peradaban Islam. Unsur agama merupakan penyokong utama peradaban. Konflik yang terjadi di tingkat global menurut penyokong "benturan peradaban" lebih disemangati oleh budaya dan peradaban dengan agama sebagai titik sumbunya, sementara faktor ekonomi dan politik hanya bermain pada wilayah pinggiran saja. Perang terhadap terorisme itu kemudian dinamakan dengan, *Global War on Terrorism,* (G-WOT,[4] diucapkan dengan "jee what") yang mempunyai kemiripan pronounsasi dengan "jihad".

Perang terhadap terorisme global dengan legitimasi teori "Benturan Peradaban" (*the Clash of Civilizations*) ini memberikan dampak luar biasa terhadap keamanan global. Dengan sokongan teori ini, Barat dinilai absah untuk menyerang kelompok-kelompok atau negara-negara muslim tertentu yang dinilai berpotensi berseberangan dengan sistem nilai dan peradaban Barat. Masyarakat sipil tak berdosa pun sering kali menjadi korban perang Barat terhadap terorisme global. Berdasar perhitungan sebagian pihak, sejak peristiwa 11 September, kematian warga sipil di Irak, Afghanistan dan pakistan di tangan para pemberontak, kekuatan AS dan NATO mencapai hampir satu juta manusia, dan tiga juta warga sipil mengungsi. Perang terhadap terorisme global Barat juga tidak terbukti bisa meredakan tindakan terorisme global, akan tetapi sebaliknya. Perlawanan terhadap terorisme global dengan strategi *pre-emptive strike* justru menimbulkan kebangkitan terorisme baru sebagai bentuk balasan atas serangan Barat terhadap kelompok dan wilayah-wilayah muslim. Berdasar kajian Rand Corparation terhadap 648 mantan teroris menyimpulkan bahwa 43 persen mengakhiri aktivitas terorisme mereka setelah mereka dilibatkan dalam proses-proses politik, 40 persen karena pengawasan polisi dan pengadilan pidana, dan hanya 7 persen yang bisa dihancurkan dengan kekuatan politik.[5]

---

[4] Lihat, Centre of Excellence Defence Against Terrorism, Ankara, Turkey (ed.), *Legal Aspect of Combating Terrorism* (Sarajevo: IOS Press, 2008), 142.

[5] Muqtedar Khan, "Tujuh Tahun Setelah "Perang Melawan Teror", dalam http://www.commongroundnews.org/article.php?id=24053&lan=ba&sp=0 (Akses, 1 September 2011).

Teori benturan peradaban sebagai sebuah cara menjelaskan relasi Islam dan Barat pada gilirannya mempunyai implikasi pada konsepsi mereka terhadap konsep jihad. Manifestasi Islam, termasuk jihad, yang sesungguhnya cukup beragam kemudian dipandang secara monolitik.[6] Aplikasi jihad sebagaimana dikembangkan oleh kelompok puritan[7] dinilai sebagai representasi dari doktrin dan ajaran Islam yang bersifat universal. Bahkan, jihad juga dikaitkan dengan terorisme. Padahal jihad mempunyai cakupan yang sangat luas dan tidak terlepas dari visi Islam sebagai agama kedamaian. Jihad misalnya, mendorong umat Islam untuk mempunyai etos yang tinggi sembari tidak melupakan kepekaan dan kepedulian sosial.[8] Karena itulah, pada gilirannya, jihad dan tesis tentang benturan peradaban menjadi wacana yang diperdebatkan di Dunia Barat, tidak saja antara kalangan nonmuslim, akan tetapi juga melibatkan muslim di Barat sebagai respon terhadap pandangan Barat yang dinilai bias.

Berdasar hal di atas, tulisan ini akan menguak bagaimana wacana relasi jihad dan benturan peradaban yang muncul dari muslim di Barat yang berstatus minoritas. Tulisan akan difokuskan pada Khaled Medhat Abou El Fadl, sosok yang konsen pada wacana jihad, kekerasan dan relasi Islam – Barat. Selain itu, dengan perspektif teori poskolonialism,[9] penelitian ini pada dasarnya juga bermaksud untuk mendeskripsikan identitas poskolonial Abou El Fadl sebagai "muslim diaspora" yang bergulat dengan wacana-wacana keislaman yang muncul dari pengamat Islam di Barat. Menghadapi wacana Islam (jihad) dari para orientalis, ditambah posisinya sebagai muslim minoritas, tentu Abou El Fadl menunjukkan "kelainannya" (*otherness*) sembari melakukan negosiasi-negosiasi wacana sehingga Islam bisa diterima di Barat. Negosiasi-negosiasi wacana ini menunjuk pada identitas

---

[6] Javaed Rehman, *Islamic States ...,* 4.

[7] Kata "puritan" dalam penelitian ini dimaknai sebagai kelompok yang menganut absolutisme, berpikir dikotomis dan tidak kenal kompromi dengan realitas pluralistik. Mereka umumnya berafiliasi pada paham wahabi. Pada era kontemporer mereka mengabsahkan tindakan terorisme sebagai bagian dari jihad. Lihat, Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: Harpercollins Publisher, 2005), 16

[8] Ahmad Baso, NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme dan Fundamentalisme Neo-Liberal (Jakarta: Erlangga, 2006) , 423.

[9] Pendekatan poskolonial dalam studi-studi keislaman dan sosial masih jarang dipakai, karena poskolonial pada awalnya merupakan bagian dari kajian teks dan sastra. Di antara yang memakai pendekatan ini dalam kajian keagamaan adalah Martin Lukito Sinaga, *Identitas Poskolonial "Gereja Suku dalam Masyarakat Sipil* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

intelektual hibrida Abou El Fadl sebagai perpaduan antara tradisi intelektual Islam dan perjumpaannya dengan tradisi intelektual Barat. Bagaimana identitas intelektual hibrida ini mengejawantah dalam pemikirannya tentang konsep jihad dan relevansinya dengan tesis tentang benturan peradaban merupakan pertanyaan yang menarik untuk ditelusuri.

JIHAD, BENTURAN PERADABAN DAN WACANA POSKOLONIALISME

Kolonialisme secara fisik memang sudah hilang dari negara-negara yang masuk kategori dunia ketiga. Akan tetapi penjajajahan yang bersifat nonfisik sebagai tindak lanjut penjajahan yang bersifat fisik masih sangat terasa dirasakan oleh banyak negara dan masyarakat. Wacana poskolonial dalam hal ini dikembangkan untuk melawan sisa-sisa kolonialisme dalam pengetahuan dan kultur yang masih sangat terasa hingga sekarang. Wacana poskolonial menurut Budianta sebagaimana dikembangkan oleh Edward Said adalah resistensi, penggugatan dan penolakan terhadap penindasan.[10]

Penjajahan secara politis dan fisik memang sudah tidak dirasakan ketika negara-negara muslim banyak memproklamirkan kemerdekaannya. Akan tetapi penjajahan secara budaya dan peradaban dirasakan terus berlangsung hingga kini yang dimediasi oleh kemajuan teknologi informasi. Ditambah lagi, karena umumnya negara-negara muslim adalah kategori negara ketiga, mereka secara ekonomi sangat bergantung dengan kekuatan-kekuatan ekonomi Barat. Sistem ekonomi Barat yang menganut paham neo-liberalisme pun sering kali dipaksakan penerapannya di negara-negara muslim yang berakibat pada semakin terpinggirkannya posisi negara-negara muslim dalam kancah perekonomian global.[11]

Sebagaimana poskolonialisme merupakan wacana perlawanan dan resistensi terhadap hegemoni peradaban dan ekonomi Barat, dalam konteks muslim perlawanan tersebut dibahasakan dengan "jihad". Jihad merupakan pranata yang ampuh dalam memobilisasi semangat perlawanan menghadapi penetrasi peradaban Barat. Gaung dan teriakan jihad yang semakin berkobar dari kalangan muslim puritan dinilai awal

---

[10] A. Budi Susanto (ed.), *Politik dan Postkolonialitas di Indonesia* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 270.

[11] Lihat Nur Kholik Ridwan, *NU dan Neoliberalisme: Tantangan dan Harapan Menjelang Satu Abad* (Yogyakarta: LKiS, 2008), 8.

dari kebangkitan peradaban Islam. Barat sebagai penguasa peradaban global tentu merasa terancam dengan hal ini hingga Huntington merumuskan hipotesanya tentang benturan peradaban.

Sementara itu bagi Barat, benturan beradaban bisa jadi justru menjadi alat yang ampuh untuk membendung ekspansi jihad. Di sisi yang lain, benturan peradaban bisa menjadi alat legitimasi untuk mendesain dan menaklukkan peradaban Islam. Slogan *war against terroris* dengan strategi *pre-emptive strike* terhadap kantong-kantong muslim yang dinilai puritan merupakan cara awal mendesain peradaban tersebut sehingga bisa konpetibel dengan nilai-nilai yang dianut Barat.

Dalam kacamata Barat, terdapat dikotomi antara peradaban Islam dan peradaban Barat. Peradaban Barat dikesankan sebagai prototype peradaban yang unggul, superior, rasional, sementara peradaban Islam sebagai peradaban yang lemah, inferior, irasional dan dipenuhi dengan mitos. Penggambaran ini sepenuhnya didasarkan pada ukuran dan perspektif Barat. Barat dalam hal ini adalah subyek, dan Timur, Islam adalah obyek yang dipelajari peradabannya untuk ditaklukkan demi kepentingan kuasa peradaban Barat. Semua ini diwadahi oleh tradisi orientalisme yang didengungkan sebagai pengetahuan yang obyektif dan universal, akan tetapi bagi Said orientalisme tak lebih merupakan wacana yang dibentuk oleh motif-motif kekuasaan belaka.

Konsep jihad misalnya, para orientalis sering memakainya untuk menggambarkan bahwa Islam adalah agama yang menganjurkan kekerasan dalam melakukan da'wah dan perluasan teritori. Interpretasi konsep jihad yang cukup beragam, dan *background* histroris yang melingkupi konsep jihad sering kali dinafikan sekedar untuk memberikan pencitraan bahwa Islam tidak kompetibel dengan nilai-nilai peradaban global: toleransi, HAM, humanitas, demokrasi dan lainnya.

Kekhawatiran terhadap peradaban Islam yang dinilai tidak kompetibel dengan peradaban Barat semakin bertambah tatkala populasi dan gelombang migrasi umat Islam ke negara-negara Barat semakin bertambah. Padahal jumlah populasi muslim di negara-negara Barat masih dalam jumlah minoritas dan umumnya sebagai pendatang, mereka mempunyai apresiasi yang positif terhadap sistem nilai yang dikembangkan di Barat selama masih bisa diselaraskan dengan prinsip Islam. Ini sebagaimana munculnya tema fikih *aqalliyat* (minoritas) sebagai pertanda bahwa masyarakat muslim mencoba untuk melakukan

adaptasi dengan situasi dan lingkungan negara dalam menjalankan ajaran keagamaan.

Kondisi sosial budaya – selain tentu faktor ekonomi – merupakan motivasi masyarakat muslim untuk bermigrasi ke negara-negara Barat. Amerika dalam hal ini menurut Muqtedar Khan merupakan impian tempat tinggal banyak orang, Amerika Serikat adalah tempat tinggal terbaik di atas planet ini dan karenanya jutaan orang dari berbagai penjuru dunia Islam mengharapkan mendapatkan visa untuk bisa masuk ke Amerika, bahkan setelah peristiwa 11 September, dalam rangka mendapatkan masa depan yang lebih baik. Amerika, tandasnya, dan bukan satu dari lima puluh lima negara muslim, merupakan pilihan pertama umat Islam untuk berpindah secara permanen.[12]

Hal-hal di atas tentu sebatas kekhawatiran yang berlebihan dari pihak Barat dan sekedar mengabsahkan tesis tentang benturan peradaban. Wacana poskolonialis sebagai sebuah wacana perlawanan terhadap Barat tidak berarti sepakat dengan tesis benturan peradaban, atau sepakat dengan model jihad kelompok puritan yang bermekasud melawan Barat. Wacana poskolonial justru hendak mengenyahkan oposisi-oposisi biner, baik yang diciptakan oleh Barat atau kelompok Islam Puritan. Yang hendak dilawan oleh wacana poskolonial adalah "hegemoni" apapun bentuknya dan datang dari manapun juga. Karena itu wacana poskolonial tidak menyepakati relasi jihad dan tesis tentang benturan peradaban.

JIHAD, HEGEMONI BARAT DAN TESIS BENTURAN PERADABAN DALAM PERSPEKTIF ABOU EL FADL

Mengenal Abou El Fadl

Khaled Abou El Fadl yang disebut-sebut sebagai *an enlightened paragon of liberal Islam*[13] adalah pemikir sekaligus aktivis terkemuka era modern dalam bidang hukum Islam, Imigrasi, HAM dan hukum keamanan nasional dan internasional. Abou El Fadl dilahirkan di Kuwait pada tahun 1963 dari kedua orang tua yang berasal dari Mesir. Ia tumbuh

---

[12] Muqtedar Khan, *hadiah Amerika: Tradisi Baru Pemikiran Islam,* dalam http://www.commongroundnews.org/article.php?id=20839&lan=ba&sid=1&sp=1&isNew=0 (Akses, 20 Oktober 2009). Lihat, Hillel Fradkin, "America in Islam", *Public Interest*, (Spring, 2004), 46.

[13] Nadirsyah Hosen, "Pujian dan Kesaksian" dalam Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan; dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* ,a Pent. R. cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004).

besar di Mesir, akan tetapi kemudian ia hijrah ke Amerika bahkan selanjutnya ia dinaturalisasikan menjadi warga negara Amerika. Abou El Fadl kecil dikenal sebagai anak yang cerdas, Usia 12 tahun sudah hafal al-Quṟan. Semasa kecil selain aktif mengikuti kelas al-Quṟan dan Syariah di masjid Al-Azhar dia juga melahap habis semua koleksi buku orang tuanya yang berprofesi sebagai pengacara. Dia juga tekun belajar kepada para syaikh, di antaranya Muhammad al-Ghazali (w.1995). Dalam pengakuannya ia sempat menjadi pengikut setia faham puritan Wahabi semasa di Mesir. Bayang-bayang puritanisme tetap melekat pada dirinya hingga dia menyelesaikan *Barchelor of Art*-nya dengan yudicium *cum laude* di Yale University pada 1986.[14]

Abou El Fadl adalah profesor hukum Islam di UCLA (University of California Los Angeles) School of Law. Ia juga pernah mengajar hukum Islam di Texas University, Yale Law School dan Princeton University. Selain itu ia adalah *American lawyer*, Dewan Pengurus *Human Right Watch*, dan ditunjuk Presiden Bush sebagai anggota komisi *International Religious Freedom.*[15] Di sela-sela kesibukannya, Abou El Fadl menyempatkan dirinya memberikan *fatawa* terkait isu-isu hukum Islam dan HAM.[16]

Riwayat akademisnya dimulai dari Yale University (B.A.), University of Pennsylvania Law School (J.D.) dan Princeton University (M.A./Ph. D.). Abou El Fadl adalah mahasiswa berprestasi, di program doktornya umpamanya, ia mendapatkan nilai kumulatif yang tinggi dan memenangkan disertasi terbaik *"Rebellion and Violence in Islamic Law".* Sebelumnya ia juga pernah mendalami studi keislaman di Mesir dan Kuwait. Pengetahuannya tentang tradisi klasik dan perjumpaannya dengan tradisi intelektual Amerika yang *concern* pada kebebasan, toleransi, HAM, dan humanitas menjadikan Abou El Fadl kritis terhadap interpretasi keagamaan yang bersifat dehumanistik, utamanya wacana jihad dan kekerasan. *Grand* wacananya tentang sisi moralitas Islam sebelum peristiwa 11 September dianggap hanya sebagai wacana esoteris Islam belaka. Akan tetapi setelah peristiwa tersebut, lewat artikelnya *"What become tolerance in Islam"?*Ide-idenya mendapat banyak apresiasi.[17]

[14] Teresa Watanabe, "Battling Islamic Puritans," Dalam *Los Angeles Times* (2 Januari 2002).

[15] Ibid.

[16] Fatwa-fatwa Abou El Fadl secara *on line* bisa dilihat di http://www.scholarofthehouse.org/oninma.html, (Akses 31/12/2007).

[17] Teresa Watanabe, "*Battling*.. "

Senjata utama Abou El Fadl adalah buku. Buku-bukunya[18] menunjukkan betapa luas dan dalam tradisi intelektual Islam[19], dan itu cukup membentuk pribadi Abou El Fadl ketika berhadapan dengan persoalan toleransi dan pluralisme. Ia pernah mengatakan bahwa ia tidak jatuh cinta dengan pengetahuan dan pemikiran analitis bahkan setelah tiba di Barat. Akan tetapi spiritnya terhadap pengetahuan, buku dan penelitian berasal dari jantung Islam sendiri.[20]

Abou El Fadl juga merupakan penulis yang produktif. Tulisan-tulisannya berkisar tentang tema universal moralitas dan kemanusiaan. Karya-karyanya dalam bentuk buku adalah ; *Speaking in Go'd Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oneworld Press, Oxford, 2001); *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge University Press, 2001); *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Aunthoritarian in Islamic Discoursees* (UPA/Rowman and Littlefield, 2001); *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton University Press, 2004); *The Place of Tolerance in Islam* (Beacon Press, 2002); *Conference of the Books: The Search for Beauty in Islam* (University Press of Amerika/Rowman and Littlefield, 2001).[21]

Dalam tulisan-tulisannya, ia piawai menguraikan nilai-nilai Islam klasik dalam konteks modern.Tulisan-tulisan dan gagasan-gagasan Abou El Fadl yang kritis dan membongkar otoritarianisme tafsir keagamaan membuat kebanyakan Ayatullah, Syaikh dan para pengikutnya "gerah" dan menganggapnya sebagai koruptor dari Amerika yang paling berbahaya terhadap Islam. Tidak heran bila buku-bukunya dilarang masuk Saudi Arabia, sebagaimana Mesir, negara asalnya, juga menolak aplikasi visanya.

Jihad, Hegemoni dan Benturan Peradaban

Terorisme kelompok puritan pada dasarnya bukan bertujuan untuk liberasi *(fatḥ),* sebagaimana yang dikandung oleh makna jihad itu sendiri, akan tetapi untuk penghancuran simbol-simbol modernitas Barat sebagai bentuk resistensi terhadap hegemoni Barat. Abou El Fadl dalam

---

[18] Buku-buku Abou El Fadl menghiasi dinding-dinding rumahnya dan juga mengisi ruangan kosong lantai dua rumahnya. Ia menganggarkan tiap tahunnya 60 ribu dolar untuk buku. Koleksinya lebih dari 40.000 volume, terdiri dari hukum, teologi, sosiologi, filsafat, sejarah dan sastra. Lihat, Teresa Watanabe, "*Battling*.. "

[19] Khususnya berkaitan dengan literatur Islam, Abou El Fadl mempunyai koleksi 10.000 volume tentang hukum Islam dan ia masih merencanakan untuk membeli buku/kitab klasik lainnya. Di antara koleksinya sebagian berumur 8 abad, termasuk karya-karya dari mazhab hukum Islam Sunni dan Shi'i. Lihad Ibid.

[20] Lihat *The Daily Texan on Line.*

[21] Selain dalam bentuk buku, karya-karyanya lebih banyak bertebaran dalam jurnal-jurnal Internasional. Lihat selengkapnya dalam http://www.scholarofthehouse.org.

hal ini tidak mengingkari permasalahan dominasi dan hegemoni Barat. Dalam tulisannya, "despotisme dan terorisme", *The Search for Beuty in Islam,* Abou El Fadl berpendapat bahwa bentuk paling kuat dari despotisme adalah hegemoni. Hegemoni menurutnya adalah supremasi terhadap produksi, dan kontrol terhadap pencitraan *(images)* yang bisa mentransmisikan nilai dan budaya. Ia adalah mekanisme reproduksi dan manipulasi nilai dari sebuah simbol, dengan simbol tersebut kita bisa memahami baik dan jelek, bagus dan buruk, serta indah dan seronok. Hegemoni dengan kekuatan *image* dan simbol pada gilirannya mendefinisikan segala keinginan, kebutuhan, bahkan kehidupan kita, serta mendikte bagaimana kita seharusnya berinteraksi dengan yang lain. Hegemoni pada akhirnya juga menegasikan keunikan, individualitas dan kekayaan budaya yang bersifat partikularistik, dan semuanya menjadi komoditas yang didasarkan pada asas fungsionalitas. Menurut Abou El Fadl, pelaku dari semua ini tidak dipungkiri adalah Barat, khususnya Amerika. Idealisme dan nilai mereka hendak diproyeksikan ke seluruh dunia, karena nilai peradaban mereka dinilai unggul dibanding yang lain. Dan terorisme, menurutnya, adalah bentuk resistensi sebagian umat Islam terhadap hegemoni Barat, utamanya Amerika.[22]

Menurut Edward Said, hegemoni Barat terefleksikan pada tradisi orientalisme, *"orientalism as a western style for dominating, restructuring, and having authority over the orient".*[23] Merujuk pada diskursus Michel Foucault tentang *power and knowledge,* Said menyatakan bahwa pengetahuan Barat tentang Islam bukanlah pengetahuan yang bersifat *pure,* akan tetapi bersifat politis.[24] Menurut Said, dominasi Barat dalam bidang politik dan kebudayaan pascakolonial dinilai telah mengukuhkan bahwa Barat tidak saja berhak, akan tetapi juga wajib berkuasa atas Timur.[25]

Walaupun orientalisme dinilai telah sampai pada taraf obyektifitas, walaupun hal ini juga tidak bisa digeneralisasikan, secara praktis dan seringkali bersifat persuasif, imperialisme pascakolonial masih dirasakan umat Islam. Akan tetapi menurut Abou El Fadl, terorisme bukanlah resistensi yang bersifat konstruktif dan persuasif. Sebaliknya, terorisme adalah resistensi yang bersifat destruktif dan merupakan tindakan oposisi yang sia-sia. Ia adalah bentuk manifestasi dari kecemasan dan keputusasaan menghadapi hegemoni Amerika dan

---

[22] Abou El Fadl, *The Search for Beuty in Islam: A Conference of the Books* (Lanham: Rowman & Littlefield Publisher, 2006), 74.

[23] Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Book, 1979), 3.

[24] Ibid., 9

[25] Sebagaimana dikutip oleh Baidhowi dalam, *Antropologi al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 94.

Barat. Terorisme, tegas Abou El Fadl, bukanlah -*counter-culture* (budaya tandingan), dan bukan pula *counter-moral value* terhadap hegemoni,akan tetapi merupakan aksi yang tidak berbudaya dan bermoral. Abou El Fadl menyatakan:

> *"Terrorism is not a counter-culture to hegemony, rather it is the complete lack of culture. Like many expressions of desperation, it is not assertion of a counter-moral value, but the complete lack of moral value".*[26]

Bagi Abou El Fadl pada dasarnya terorisme tidak lebih baik dari hegemoni. Keduanya bersifat represif; mengontrol dan menindas, keduanya juga melakukan dehumanisasi dan manipulasi. Hegemoni melakukan manipulasi dengan kekuatan bujukan dan rayuan, dan satunya melalui teror yang vulgar. Keduanya juga melakukan obyektifikasi terhadap target, meguasai fisik serta jiwa/hati. Walaupun begitu, hegemoni lebih mengandalkan kekuatan sihir dan hipnotis yang ditujukan pada hati, pikiran dan jiwa, sementara terorisme tidak demikian.[27]

Akan tetapi resistensi terhadapnya tidak seharusnya dilakukan dengan jihad fisik yang justru kontradiktif dengan pembangunan peradaban manusia. Apa yang dilakuan oleh Jepang, Cina, Korea, Turki, Iran dalam rangka keluar dari dominasi Barat lebih elegan bagi Abou El Fadl. Resistensi terhadap hegemoni Barat seharusnya dimulai secara internal, yakni perlawanan terhadap pemerintahan yang korup. Umat Islam membutuhkan sistem pemerintahan yang bisa membuka pintu ilmu pengetahuan, teknologi dan budaya yang bisa menyelesaikan persoalan-persoalan lingkungan, ekonomi, kesehatan dan yang lainnya. Mempersiapkan kuda (*khayl*) sebagaimana dipaparkan dalam al-Qur'an, menurut Abou El Fadl, seyogyanya dimaknai mempersiapkan ilmu pengetahuan dan teknologi. Siapapun yang menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi akan bisa mengontrol dunia.[28]

Menurut Karen Armstrong, semua bentuk fundamentalisme (puritanisme) mempunyai karakter yang sama, yakni kekecewaan terhadap pengalaman modernitas.[29] Bagi kelompok reformer, tidak ada

---

[26]Abou El Fadl, *The Search for Beuty in Islam: A Conference of the Books.* (Lanham: Rowman & Littlefield Publisher, 2006), 74.

[27]Ibid.

[28]Abou El Fadl, "Commentary: Terororism is at Odds with Islamic Tradition" dalam http://www.muslim-lawyers.net/news/index.php3?aktion=show&number=78 (Akses, 19 Desember 2011).

[29]Karen Armstrong, *Islam: A Short History* (New York: The Modern Library, 2002), 164.

jalan lain kecuali menyandingkan agama dengan modernitas. Akan tetapi ketika usaha kelompok reformer dinilai tidak menuai hasil, muncul kelompok lain yang menawarkan metode yang ekstrim dan muncullah kelompok puritan. Modernisme bagi kelompok puritan dinilai sebagai ancaman yang hendak menyapu agama. Karena itu perlawanan terhadap modernitas adalah keharusan sebagaimana perlawanan terhadap Barat dan Amerika sebagai simbol dan basis modernitas.

Resistensi terhadap hegemoni Barat yang diwujudkan dalam bentuk jihad dan terorisme sebagaimana tergambar di atas kemudian menyulut perbincangan tentang tesisnya Huntington, benturan peradaban *(the clash of civilizations)*. Menurut Huntington, setelah usai perang dingin, perbedaan dan konflik antar manusia tidak lagi disebabkan oleh persoalan ideologi, politik atau ekonomi, akan tetapi oleh budaya dan peradaban *(civilizations)*.[30] Identitas peradaban menjadi sangat penting bagi Huntington untuk membedakan satu kelompok dengan kelompok yang lain, *"we know who we are only when we know who we are not and often we know whom we are against."* Persoalan ideologi, politik dan ekonomi tentu menjadi bagian tak terpisahkan dari peradaban, akan tetapi perannya menjadi samar dalam konflik global. Berbicara tentang konflik dalam hal ini titik sumbu adalah peradaban. Negara bangsa *(nation state)* tetap memainkan peran yang maha penting dalam percaturan dunia, akan tetapi prinsip konflik dalam politik global akan terjadi antara negara atau kelompok yang berasal dari peradaban yang berbeda.[31]Di antara sekian peradaban kontemporer yang bersifat mayor, menurut Huntington adalah: Cina *(sinic)*, Jepang, Hindu, Islam, Rusia *(orthodox),* dan Barat *(western).*[32] Agama dalam hal ini bersifat sentral dalam mendefinisikan peradaban. Huntington mengutip pernyataan Christopher Dawson bahwa agama yang besar adalah fondasi bagi munculnya peradaban besar. [33] Yang paling berpotensi untuk

---

[30] Lihat, Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Touchstone Books, 1998), 40-41.

[31] Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations ...,* 21. Lihat juga Huntington, "The Clash of Civilization?", dalam Joanne Meyerowitz (ed.), *History and September 11 Th* (Philadelpia: Temple University Press, 2003), 223.

[32] Kelompok peradaban Barat *(the West)* mencakup Eropa, Amerika Utara, dan negara-negara Eropa lain semisal Australia dan Selandia Baru. Relasi antara dua komponen utama Barat, yakni Amerika dan Eropa, selalu berubah. Dalam sebagian besar lintasan sejarah, Amerika menegaskan masyarakatnya berbeda dengan Eropa, Amerika adalah *the land of freedom, equality, opportunity, the future,* dan sebaliknya dengan Eropa. Akan tetapi pada abad ke-20, menurut Huntington, Amerika menyatakan dirinya sebagai bagian dari Eropa, dan Amerika menegaskan dirinya menjadi pemimpin entitas yang lebih besar, yakni Barat, yang salah satu unsurnya adalah Eropa. Huntington, *The Clash of Civilizations ...,* 46.

[33] Ibid., 45-47.

berbenturan menurut Huntington adalah Barat di satu pihak, dengan Islam dan Cina di pihak lain.[34]

Ada tiga peradaban yang berpotensi untuk berbenturan; pertama, *the western civilization,* Kedua, *the eastern civilization* (Jepang dan Cina), dan ketiga, *the Islamic civilization* yang seringkali dibahasakan dengan *dār al-Islām.* Akan tetapi sebagaimana disinggung dalam bab sebelumnya, *the eastern civilizations* cenderung melunak tingkat resistensinya terhadap Barat.[35] Sementara itu tingkat resistensi *the Islamic civilizations* justru menguat seiring dengan munculnya paham-paham keagamaan yang bersifat puris/radik di tengah kondisi perekonomian umat Islam yang tidak kunjung membaik.

Yang paling mungkin untuk berbenturan menurut Miles, mendukung tesis Huntington, adalah benturan antara peradaban Barat dan peradaban Islam. Dalam pengalaman sejarahnya, telah tertorehkan konflik berdarah dalam jangka waktu yang lama. Menurut Miles, konsep dan doktrin fikih tentang *dār al-Islām* dengan sendirinya memunculkan *dār al-ḥarb.* Artinya bahwa penegakan wilayah Islam berbarengan dengan perintah untuk berperang melawan nonmuslim.[36] Karena itulah perang dan jihad yang diwujudkan dalam bentuk aksi-aksi kekerasan yang muncul di era modern seringkali diasosiasikan dengan benturan peradaban antara Islam dan Barat. Beberapa komentator Barat, menurut Abou El Fadl, menilai bahwa peristiwa 11 September 2001 menunjukkan episode panjang persaingan dua peradaban berbeda, Barat dan Islam. Peristiwa 11 September 2001 merupakan puncak dari tesis Huntington dan simtom dari *The Clash of Civilizations.*[37] Menurut John L. Esposito, Islam dan gerakannya yang seringkali bersifat transnasional dinilai sebagai ancaman bagi Kristen dan Barat. Di sisi lain, setelah selesainya perang dingin, Amerika berkepentingan untuk mencari musuh baru sebagai proyeksi keberanian dan kekuatan Amerika. Akan tetapi,

---

[34] Ibid., 20.

[35]Sebagaimana dikutip oleh Herry Nurdi, *Lobi Zionis dan Rezim Bush* (Jakarta: Hikmah, t.t.), 272.

[36]Ibid., 273.

[37]Peristiwa 11 September 2001 bagi Muslim Moderat di Amerika, keluh Abou El Fadl, memunculkan tantangan-tantangan dari berbagai arah.Pertama, dari penganut ide *the clash of civilizations,* kedua, dengan para pendukung fanatik Israil, ketiga, dengan para pemuka agama yang fanatik yang menjelek-jelekkan Islam, dengan misalnya, menuduh bahwa Nabi mengidap penyakit pidopilia.Keempat, dengan umat Islam yang berkeyakinan bahwa ada konspirasi yang bersifat internasional untuk melawan Islam, bahkan peristiwa 11 September 2001 dinilai sebagai bagian dari konspirasi tersebut. Kelima, dengan umat Islam lain yang menuduh kelompok moderat Muslim telah menjual Islam pada Barat. Lihat, Abou El Fadl, "Moderate Muslim under Siege", dalam http://www.scholarofthehouse.org/modnewyortim.html, (Akses, 31 Desember 2007).

menurut Esposito, pilihan Islam sebagai ancaman politik pasca perang dingin memaksanya untuk berjalan antara mitos dan realitas, antara kesatuan Islam dan kemajemukan manifestasi Islam. Dan kenyataannya, Amerika sebagaimana terpotret di media, cenderung melihat dunia Islam dan gerakan Islam sebagai monolitik dan melihat mereka dalam kategori ekstrimisme dan terorisme.[38]

Tesis tentang benturan peradaban sendiri bagi Abou El Fadl mempunyai kelemahan yang mendasar.[39] Ide tentang benturan peradaban tidak saja muncul dari sarjana Barat, seperti Huntington dengan dikotomi Islam dan Barat, akan tetapi juga muncul dari kelompok puritan Islam, yakni dengan pemilahan secara dikotomis antara *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb*. Karena itu tidak salah bila dinyatakan bahwa yang berbenturan pada dasarnya adalah arogansi Barat dan intoleransi muslim.[40]

Para pejabat Amerika sendiri mencoba untuk memahami dan menolak dengan tegas bahwa bangkitnya sentimen-sentimen Islam berkaitan dengan ide benturan antar peradaban, akan tetapi ia lebih berkaitan dengan memburuknya kondisi sosio-politik dan sosio-ekonomi. Sementara, Amerika sendiri menyatakan bahwa komitmen negara ini adalah bagaimana bisa menjadi jembatan antar berbagai sistem spiritual. Pada masa pemerintahan Bill Clinton, Presiden ke-42 (1993-2001), misalnya, presiden ini dan segenap pembantunya sering kali memuji Islam dan menekankan hubungan keagamaan dan peradaban antara Islam dan Barat. Menurut Gerges, berdasar penuturan penyusun naskah pidato Clinton, Clinton sangat hati-hati dan mencoba untuk sensitif terhadap Islam serta memberikan keyakinan kepada umat Islam bahwa Amerika tidak menganut hipotesa *the clash of civilizations.*[41] Hal senada, menurut Abou El Fadl, juga dilakukan oleh George W. Bush, Presiden Amerika ke 43 (2001-2009). Bush menegaskan bahwa kepemimpinannya bukanlah untuk menggelar perang dengan Islam, karena Islam adalah agama perdamaian.

Akan tetapi di balik deklarasi yang simpatik ini, tutur Abou El Fadl, secara umum kebijakan pemerintah Amerika dan diskursus tentang

---

[38] John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 5.

[39] Abou El Fadl, "Moderate Muslim under Siege", dalam http://www.scholarofthehouse.org/modnewyortim.html, (Akses, 31 Desember 2007).

[40] Mary L. Dudziak (ed.), *September 11 in History* (Duke: Duke University Press, 2003), 5.

[41] Fawaz A. Gergez, *Amerika dan Politik Islam: Benturan Peradaban atau Benturan Kepentingan,* terj. Kili Pringgodigdo dan Hamid Basyaib (Jakarta: Alvabet, 2002), 297.

Islam masih terkesan dipengaruhi oleh paradigma benturan peradaban. Setelah peristiwa 11 September 2001misalnya, Bush menyatakan bahwa Amerika sedang berperang, yakni peperangan antara "kebaikan" dan "kejahatan" (*good and evil*). Walaupun ini merupakan bahasa yang digunakan untuk mendapatkan dukungan politik, akan tetapi menurut Abou El Fadl, aspek simboliknya cukup signifikan. Simbolisme politik President Bush menurut Abou El Fadl menyamakan "kebaikan" dengan "berperadaban", sementara "kejahatan" tidak demikian. Dengan bahasa politiknya, Bush mengundang negara-negara di dunia untuk memilih antara dua hal: mengikuti kekuatan "kebaikan", yakni penegak dan pemilik peradaban; atau sebaliknya, digolongkan sebagai bagian dari pelaku kejahatan, kekerasan dan kelompok barbarian. Simbolisme benturan peradaban yang disuarakan oleh Bush bisa ditelusuri dari spesialis hubungan Islam dan Barat, Bernard Lewis. Lewis yang idenya banyak diambil oleh pemerintahan Bush ini merupakan sosok intelektual yang mendukung tesis Huntington. Dukungan ini tercermin dalam bukunya, *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East.*[42]

Pandangan dunia yang bersifat dikotomis tersebut pada gilirannya memilah dan mengkategorikan negara sesuai dengan pandangan dunia tersebut. Bush dalam hal ini dinilai oleh Abou El Fadl telah melanggengkan *habit of mind* dan semangat kolonialisme. Kolonialisme membagi dunia menjadi dua: dunia yang berperadaban, dan dunia yang tidak berperadaban. Tanggung jawab orang-orang kulit putih adalah menjadikan semua wilayah "berperadaban", bahkan dengan kekuatan jikalau diperlukan.[43] Dalam bahasa Huntington, Amerika adalah *missionary nation* yang berpandangan bahwa bangsa non-Barat seharusnya berkiblat ke Barat dalam hal nilai: demokrasi, pasar bebas, HAM, individualisme, serta tata hukum. Akan tetapi umumnya, masyarakat muslim bersifat skeptis terhadap tawaran nilai Amerika. Apa

---

[42] Premis dasar buku ini adalah bahwa jika ada satu wilayah atau bagian dari dunia ini menapaki jalan yang salah, diasumsikan ada bagian dunia lain, atau negara lain yang menapaki jalan yang benar. Ini adalah logika dari benturan peradaban. Penyebab utama kesalahan negara-negara Islam menurut Lewis adalah kegagalan dalam melakukan modernisasi atau dalam menyerap ilmu pengetahuan dan teknologi Barat. Ini agak mengherankan bagi Lewis, karena dalam sejarahnya dunia Islam lebih dulu berkenalan dengan ilmu pengetahuan dan teknologi. Lihat, *Review* Peter Sluglett terhadap, "What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East", *Muslim Minority Affairs* ,Vol. 23, No. 2 (Oktober 2003), 384.

[43] Abou El Fadl, "The Orphans of Modernity and the Clash of Civilizations" dalam http://www.scholarofthehouse.org/orofmodandcl.html (Akses, 31 desember 2007).

yang dinilai universal menurut Amerika adalah imperialisme bagi yang lain.[44]

Hal di atas memberikan proyeksi paradigma yang sama terhadap Islam. Menurut kebanyakan orientalis yang mendedikasikan dirinya pada kolonialisme, wilayah Islam terpilah menjadi dua; wilayah Islam (*dār al-Islām*) dan wilayah kekufuran (*dār al-kufr*), dan menjadi tanggung jawab muslim untuk menjadikan semua wilayah menjadi *dār al-Islām*, bahkan dengan kekuatan jikalau diperlukan. Pada kenyataannya semua itu menurut Abou El Fadl adalah bagian dari penjajahan yang mengadopsi misi misionari dan mentalitas perang salib *vis a vis the others.* Abou El Fadl menuturkan:

> *"Having adopted this dichotomous worldview, the logical next step was to sort through the nations of the world and categorise them accordingly. Bush was perpetuating an old and well-established colonial habit. Colonialism divided the world into the civilised and the uncivilised, and declared that the white man's burden was to civilise the world, by force if necessary. It projected the exact same paradigm upon Islam. Accordingly, orientalists, who were often in the service of colonial powers, claimed that Islam divided the world into two abodes. They presumed that Muslims wished to convert the whole world, by force if necessary, to Islam. In reality, it was the coloniser, and not the colonised, that had adopted a missionary or crusading attitude vis-a-vis the other".*[45]

Pandangan dunia sebagaimana diadopsi oleh pemerintahan Bush di atas pada akhirnya membawa pada pendekatan yang tidak berimbang terhadap Islam, kecurigaan dan penerapan standar ganda *(stereotype).* Pada wilayah domestik umpamanya, Amerika menerapkan *law enforcement*, dan pengawasan yang rendah terhadap kelompok fundamentalis Kristen dan Yahudi, dan sebaliknya pengawasan ketat terhadap kelompok Islam yang dinilai fundamentalis. Bush juga membekukan banyak aset organisasi Islam dengan didasarkan pada spekulasi bahwa organisasi tersebut memberikan pendanaan pada muslim puritan. Contoh yang lain, ketika Pastor Kristen Fanatik menuduh Nabi umat Islam sebagai pidopilia dan Islam sebagai agama terorisme, presiden Bush hanya menunjukkan ketidaksetujuaanya, dan

---

[44] Huntington, *The Clash of Civilizations …,* 184.

[45] Abou El Fadl, "The Orphans of Modernity and the Clash of Civilizations" dalam http://www.scholarofthehouse.org/orofmodandcl.html (Akses, 31 desember 2007).

sama sekali tidak mengekspresikan kemarahan, atau mengutuknya sebagai kefanatikan dalam beragama.

Karena itu menurut Abou El Fadl, jikalau kebijakan Pemerintah Amerika diperhatikan secara menyeluruh, simbolisme politik Bush, yakni perang antara "kebaikan" dan "keburukan" tidak dilatarbelakangi oleh perspektif moralitas. Bahkan, tambah Abou El Fadl, bahasa politik Bush telah menunjukkan karakter absolutis dari konsepsi Amerika terhadap *the other.* Karakter absolutis dan polarisasi kebijakan Amerika pasca 11 September 2001justru telah mengantarkan pada pendapat beberapa komentator bahwa yang terjadi bukan *the clash of civilizations,* akan tetapi *the clash of fundamentalism,* fundamentalisme kelompok puritan (baca: Bin Laden) dan fundamentalisme Bush. Mereka berargumen bahwa perang terhadap terorisme dilakukan oleh kekuatan yang pada dasarnya bersifat reaksioner dan fanatik dengan didasarkan pada pandangan dunia yang bersifat dogmatis dan esensialis. Akan tetapi menurut Abou El Fadl, argumentasi di atas mempunyai kelemahan, karena menurutnya, tidak akurat untuk menyamakan moralitas kelompok puritan pelaku terorisme dengan moralitas Bush. Terlepas dari pengaruh kolonialisme dalam perang terhadap terorisme, teologi yang menggerakkan terorisme sepenuhnya didasarkan pada pengabaian standar peradaban dan humanisme. Walaupun begitu, perang terhadap terorisme apabila disenyawakan dengan ide *the clash of civilizations,* akan mengabadikan kefanatikan dalam beragama, dan bentuk dehumanisasi terhadap *the other,* walaupun *the other* tersebut didefinisikan.

> *"Regardless of how some aspects of the war against terrorism might be reminiscent of colonialism, the type of theology that drives bin Laden is founded on a total disregard of any standards of civility or principles of humanity. Nevertheless, in some important respects, the rhetoric we employ in the war against terrorism, when coupled with a paradigm of clashing civilisations, does have the effect of perpetuating religious bigotry and of dehumanising the "other", however that "other" is defined".*[46]

Sebagaimana disinggung di awal sub bab, bahwa menurut Abou El Fadl, tesis tentang benturan peradaban (*the clash of civilizations)* mempunyai kelemahan-kelemahan metodologis. Kelemahan-kelemahan tersebut berkisar pada empat hal :[47]

---

[46]Abou El Fadl, "The Orphans of Modernity and the Clash of Civilizations".
[47]Ibid.

1. Klaim terhadap asal-usul/genealogi nilai atau budaya tertentu (*claim of lineage*). Pendukung ide benturan peradaban sering kali membuat klaim bahwa nilai-nilai atau budaya tertentu berasal dari kelompok-kelompok tertentu, misalnya nilai-nilai tertentu milik Yahudi-Kristen atau Islam. Mereka berpikir seolah-olah genealogi nilai dan budaya bisa ditentukan secara secara tepat dan persis dengan mengklasifikasikannya sedemikian rupa. Nilai dan budaya merupakan konstruk sosio-kesejarahan dan merujuk pada wacana interaksi budaya dan lintas transmisi intelektual, nilai-nilai dominan Barat mempunyai persinggungan dan sebagian bahkan berasal dari Islam.
2. Klaim terhadap *the other* (yang lain). Proponen benturan peradaban sering kali mendefinisikan peradaban sendiri, dan membedakannya dengan yang lain *(the other)* dan lebih banyak asyik dengan aspirasinya sendiri, dari pada memperhatikan realitas kelompok lain. Sebagai misal, ketika Barat ingin menggambarkan peradaban Islam dan representasinya, maka konstruk penggambaran tersebut hanya merupakan refleksi dari aspirasi dan keinginan Barat. Bilamana aspirasi Barat berorientasi pada peningkatan kualitas/derajad *demokrasi*, atau mereka gelisah dengan kelemahan mereka *vis a vis* hak-hak perempuan, maka mereka membagun *image* terhadap muslim *(the other)* sebagai anti tesis dari aspirasi mereka. Dengan menkonstruksikan "yang lain" sebagai anti tesis, seseorang akan merasa puas dengan perolehannya.
3. Produsen makna (*the enterprise of meaning*). Problem lain dari pendekatan yang memusatkan diri pada pradigma konflik peradaban adalah tidak stabilnya nilai, berikut maknanya dalam proses budaya. Nilai-nilai dan pemaknaanya terus berevolusi, bermutasi dan bergeser berhadapan dengan varian pengaruh dan motivasi. Sebagai misal, ketika seseorang berbicara tentang konsep keadilan dalam Islam, maka sesungguhnya ia berbicara tentang banyak produsen makna interpretatif yang eksis dalam waktu dan budaya yang berbeda dalam sejarah Islam. Karena makna merupakan produk dari komunitas penafsir dalam waktu atau *setting* budaya yang berbeda, proponen Huntington tidak bisa berbicara tentang konsep keadilan atau kebebasan manusia perspektif Islam yang sesungguhnya. Mereka hanya berbicara pada tataran konsep keadilan menurut Mu'tazili, atau Asy'ari misalnya.
4. Kompetensi (*competence*). Pertanyaan sederhananya berkaitan dengan hal ini, menurut Abou El Fadl, adalah: "siapa yang paling berkompeten untuk memberikan penilaian bahwa suatu komunitas penafsir lebih kredibel sebagai representasi dari peradaban

"adiluhung" di banding komunitas-komunitas yang lain. Abou El Fadl tidak bermaksud berbicara tentang persoalan kekuasaan dan otoritas, akan tetapi berkaitan dengan invensi dan kontruksi terhadap "yang lain". Ketika proponen Huntington menyatakan bahwa peradaban Islam berdiri di atas proposisi tertentu, mereka pada dasarnya telah memberikan "kekuasaan representasi" (*the power of representation*) terhadap komunitas penafsir tertentu. Dengan melakukan pengklasifikasian dan pemilihan komunitas penafsir makna mana yang paling tepat merepresentasikan Islam - misalnya, Muḥammad 'Abduh termasuk komunitas "y", sedang Bin Laden "X" – mereka pada dasarnya lebih asyik dengan "pembuatan pemilihan" (*choice making*) dari pada memperhatikan secara empiris dinamika masyarakat Islam sendiri.

Empat hal di atas menurut Abou El Fadl menegaskan kelemahan tesis benturan peradaban. Ide tentang benturan peradaban telah menyederhanakan kompleksitas dinamika sosial-kesejarahan pada kategori yang bersifat artifisial. Dan karenanya ia merosot menjadi alat untuk mengekspresikan prejudis dan mempromosikan kesalahpahaman dan konflik.[48]

MENYELAMI IDENTITAS POSKOLONIAL ABOU EL FADL

Menurut Akbar S. Ahmed, umumnya minoritas muslim menghadapi problematika-problematika serius, ketika mereka harus hidup di negara non muslim. [49] Mereka juga disebut dengan muslim diaspora, yakni muslim yang menyebar ke negara-negara Barat yang non muslim yang umumnya mengalami kondisi kehidupan sulit secara sosial, budaya, keagamaan dan politik. Dalam bahasa poskolonialis, relasi Islam dan Barat lebih diletakkan pada tataran dominasi dan subordinasi. Ini tentu tidak terlepas dari efek kolonialisme Barat terhadap Islam ditambah dengan posisi minoritas umat Islam di Barat. Sumber dari faktor sejarah dan politik, serta pencitraan oleh media terhadap muslim sebagai kelompok yang menghalalkan kekerasan, anarki dan intoleran. Sebagai akibatnya, minoritas muslim menghadapi perlakuan-perlakuan yang diskriminatif dari mayoritas. Selain itu mereka harus menghadapi problem kultural, tatkala harus bergumul dengan mayoritas dalam menjalani kehidupan sosial. Problem ini semakin akut tatkala sebagian muslim begitu mempertahankan identitas-identitas kemusliman yang

[48]Abou El Fadl, "The Orphans of Modernity and the Clash of Civilizations".

[49] Akbar S. Ahmed, "Muslim as Minorities" dalam http://muslim-canada.org/livingislam4.html, (Akses, 8 Agustus 2009).

bersifat simbolik. Perasaan muslim sebagai "ummah" terkadang juga memancing muslim di Negara lain untuk ikut bersimpati dan berkonfrontasi yang memicu pada situasi geo-politik yang panas. Respon terhadap persoalan tersebut bagi kelompok puritan, hanya berkisar pada opsi *hijrah* atau jihad. Sementara bagi kelompok moderat – dalam batas yang bisa ditoleransi - perjuangan lebih banyak diarahkan pada ijtihad, yakni bagaimana mendamaikan Islam dengan konteks sosial-budaya setempat. Selain itu perjuangan secara diplomatis dalam rangka memperkenalkan Islam yang sebenarnya, merupakan usaha lain dalam rangka meluruskan pencitraan yang merugikan umat Islam. Abou El Fadl yang mensosialisasikan moderasi Islam, adalah representasi dari semua ini.

Ijtihad, dan bukan jihad, itulah identitas intelektual poskolonialis Abou El Fadl. Sebagaimana Edward W. Said, ia tidak memakai pedang atau bom dalam memberangus ketidakadilan, akan tetapi dengan "ketajaman pena". Yang mampu membebaskan dari cengkeraman penjajahan yang terjadi dalam sejarah adalah gagasan-gagasan semata-mata. Karena Jalaluddin Rakhmat menyatakan bahwa bagi kaum poskolonial, revolusi mestinya dimulai dari gagasan, dan bukan dari perjuangan fisik sebagaimana dilakukan oleh muslim puritan. Revolusi yang bersifat fisik, tambah Rakhmat, hanya akan menimbulkan kediktatoran-kediktatoran baru,[50] atau akan menambah frustasi dan menelan ongkos kemanusiaan yang tidak murah. Perjuangan pada tingkat gagasan (jihad intelektual) ini dibuktikan oleh Abou El Fadl dengan produktivitas karya dan tulisannya[51] yang sebagian besar berbicara tentang hukum Islam dan relasinya dengan problem otoritarianisme yang sering berujung pada perjuangan fisik (jihad) dalam meneyelesaikan persoalan. Selain itu ia juga banyak berbicara tentang persoalan yang sering disalahpahami oleh Barat tentang Islam dan hak asasi manusia, demokrasi dan lainnya.

Pemikiran-pemikiran Abou El Fadl tentang jihad sebagaimana terurai dalam bab sebelumnya bisa dibaca juga dalam konteks "membersihkan" makna jihad dari makna-makna asing yang sebenarnya

---

[50] Sebagaimana dikutip oleh Yani Kusmarni, "Teori Poskolonial: Suatu kajian tentang Teori Poskolonial Edward W. Said", *Makalah,* dapat diunduh di *www.scribd.com/doc/50756525/**TEORI-POSKOLONIAL***

[51] Sejauh penelusuran penulis adalah delapan buku karya Abou El Fadl dan lima puluhan artikel yang tersebar dalam jurnal-jurnal ilmiah internasional. Sebagian karyanya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, Perancis, Jepang dan Arab. Lihat Bibliography Abou El Fadl dalam http://www.scholarofthehouse.org. Situs ini didedikasikan untuk Abou El Fadl oleh para Mahasiswa dan simpatisannya. Dari situs ini beberapa artikel Abou El Fadl secara *free* juga bisa *download.*

jauh dari spirit Islam, baik yang datang dari para pengamat Barat atau dari muslim puritan. Jihad baginya tidak identik dengan kekerasan, karena kekerasan dalam Islam terwadahi dalam konsep *qitāl,* dan bukan jihad. Jihad menurut Abou El Fadl mempunyai spektrum yang sangat luas, yang pada intinya bersifat damai dan berorientasi pada pengembangan muslim, baik pada level individual, komunal dan global yang *raḥmah li al-'alamīn*. Beradasarkan identifikasi penulis, Abou El Fadl bahkan mampu merelevansikan kajiannya tentang jihad dengan wacana-wacana yang lain, yang menurut penulis menjadi wacana hangat dalam tataran global. Ini sebagaimana kajiannya tentang jihad yang dikaitkan dengan isu yang juga sering disalahpahami, yakni terorisme, perang suci, hegemoni Barat, benturan peradaban dan lainnya. Selain itu, Abou El Fadl juga mampu mengaitkan isu jihad dengan kajian-kajian lain dalam konteks dan tradisi keislaman. Menurutnya bahwa jihad mempunyai kaitan dengan persepsi masyarakat muslim terhadap warisan tradisi *fiqhiyah,* semisal aturan fikih tentang relasi muslim dan nonmuslim, konsep *jizyah,* pemilahan *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb*, dan yang lainnya. Menurut Abou El Fadl persepsi yang keliru dan tanpa interpretasi yang kontekstual terhadap wacana fikih sebagaimana disebut sebagaimana dilakukan oleh muslim puritan akan membawa pada posisi yang sama dengan para penganut fanatik ide benturan peradaban dari kalangan Barat. Ini dikuatkan dengan pendapat Tariq Ali bahwa yang terjadi sekarang ini pada dasarnya adalah *the clash of fundamentalism.*[52]

Karena itu bisa dinyatakan bahwa identitas poskolonial Abou El Fadl dalam hal ini diwujudkan dalam bentuk resistensi terhadap kungkungan pemaknaan klasik terhadap konsep jihad dan konsep-konsep fiqhiyah lain yang berkaitan, dan pencitraan-pencitraan yang keliru terhadap konsep-konsep sebagaimana disebut yang datang dari pengamat Barat. Dalam hal ini resistensi diarahkan pada dua pihak sekaligus, muslim puritan dan fundamentalisme Barat. Tegasnya, bagi Abou El Fadl, tidak ada benturan peradaban sebagaimana dinyatakan dua pihak di atas, dan jihad bukan bagian dari simton benturan peradaban. Karena pada dasarnya peradaban adalah warisan bersama, kalau yang ditekankan adalah persamaan, dan bukan perbedaan.

Dalam konteks internal umat Islam, apa yang dilakukan Abou El Fadl dengan ketajaman penanya pada dasarnya adalah upaya membangun kesadaran umat Islam bagaimana merespon praktek-praktek dan agenda kolonialisme Barat yang melahirkan hubungan yang

---

[52] Ini sebagaimana terbaca dalam karya Tariq Ali, *The Clash of Fundamentalism: Crusades, Jihads and Modernity* (London: Verso, 2002).

timpang, ketidakadilan, rasisme, budaya subaltern dan lainnya. Kajian sebagian pengamat Barat terhadap Islam dan jihad dengan pencitraan yang negatif (semisal Islam agama pedang, teror dan lainnya) pada dasarnya menyimpan agenda kolonialisme daripada kajian yang murni obyektif. Atau dalam bahasa poskolonial, sebenarnya tidak ada pengetahuan yang tidak menyimpan kepentingan dan ideologi. Wacana tentang Timur, menurut Said, pada dasarnya merupakan produksi ilmu pengetahuan yang mempunyai landasan ideologis dan kepentingan-kepentingan kolonial.[53] Karena itu apa yang dinyatakan oleh Barat tentang Timur seharusnya ditolak, dan tidak justru dibenarkan oleh umat Islam. Jihad yang dilakukan oleh muslim puritan akan menjadi pembenar dan legitimasi bagi produksi wacana Barat dan desain mereka terhadap pola budaya dan peradaban Timur.

Kritisisme Abou El Fadl terhadap warisan tradisi Islam, konsep dan aplikasi jihad, bukanlah wujud keberpihakannya kepada Barat, atau tidak berarti pemikirannya dijual secara politis ke Barat sebagaimana penilaian beberapa pihak. Apa yang dilakukan justru merupakan respon dan resistensi terhadap hegemoni Barat terhadap Timur. Jihad-jihad yang bersifat nonfisik sebagai respon terhadap hegemoni Barat sebagaimana dilakukan oleh Cina dan jepang, menurutnya lebih elegan dan beradab. Jihad yang diwujudkan dalam bentuk perang dan terorisme dinilai hanya akan menghancurkan peradaban itu sendiri. Dalam konteks kajian poskolonial, perubahan lingkungan sosial budaya dan pemahaman keagamaan diharapkan berjalan lebih manusiawi[54] dan humanis sebagaimana Abou El Fadl sangat menekankan arti penting humanisme pemahaman keislaman. Apa yang dilakukan Abou El Fadl adalah *'multiple critique'*: kritik terhadap model pemahaman keagamaan umat Islam, kritik terhadap tradisi dan sumber hukum yang terikat dengan dimensi kesejarahan dan kritik terhadap arogansi Barat.[55]

Akan tetapi juga harus disadari bahwa bagaimanapun ada sebentuk identitas hibrida dalam pemikiran Abou El Fadl. Akan tetapi hibriditas pemikiran Abou El Fadl tidak selalu bermakna peleburan atau menjual identitas kepada pihak lain. Akan tetapi hibriditas pemikiran ini justru menunjuk pada kreativitas dalam memahami dan mengambil segala warisan budaya dan peradaban yang adiluhung dan mencampakkan yang sebaliknya. Hikmah dan kebijaksanaan adalah hikmah umat Islam yang sering kali hilang dan justru ditemukan di

---

[53] Dapat dilihat dalam A. Budi Susanto (ed.), *Politik dan Postkolonialitas di Indonesia* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 269.

[54] Yani Kusmarni, "Teori Poskolonial …".

[55] Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: on Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford" Oneworld, 2003), 4.

komunitas budaya dan peradaban lain. Selain itu, hibriditas pemikiran Abou El Fadl merupakan konsekuensi logis dari perjumpaannya dengan tradisi intelektual Barat. Kemampuan Abou El Fadl dalam hal ini adalah menyilangkan tradisi intelektual Islam dan Barat untuk merespon problem kemanusiaan kontemporer. Selain itu, hal lain yang mempengaruhi corak pemikiran jihad Abou El Fadl adalah tidak terlepas posisinya sebagai "muslim minoritas", "muslim diaspora" yang menemukan banyak problem kehidupan di Amerika. Bukankah pemikiran seseorang tidak bisa dilepaskan dari konteks sosial dan budaya yang mengitarinya? Justru karena itulah ia, sebagai intelektual kemudian ia banyak melakukan kritik wacana yang sangat dekat dengan kehidupannya. Ia adalah *participant muslim* di Barat yang berada di garda depan munculnya "tradisi Barat-Islam". Berdasar ciri di atas, Saeed mengkategorisasikan pemikiran Abou El Fadl sebagai pemikiran progresif-ijtihadis[56]

Dalam konteks wacana poskolonial, sebagai implikasi hibriditas pemikiran adalah munculnya kreolisasi. Kreolisasi menurut Tomlinson adalah penyerapan elemen-elemen kebudayaan asing dengan tidak mempertimbangkan makna aslinya. Konsep kreolisasi memberikan cara berfikir alternatif yang berbeda dari konsep imperialisme kultural.[57] Abou El Fadl dalam hal secara kreatif memberikan makna-makna baru dari apa yang diserap dari Barat. Tradisi dan metodologi kajian di Barat yang pada awalnya dirumuskan untuk kepentingan kolonialisasi (dalam maknanya yang luas) dipilah dan diserap untuk melakukan kritik diri secara konstruktif, dan dibalik-arahkan untuk melakukan kritik terhadap ketidakadilan wacana yang berkembang di Barat.

Homi K. Bhabha, berkaitan dengan poskolonialisme, menyumbangkan konsep mimikri. Mimikri terjadi ketika pihak yang disubordinasi mengadopsi dan mengadaptasi elemen-elemen budaya dan peradaban pihak yang dominan. Mimikri juga dilakukan secara kreatif, dan bukan bagian dari ketundukan buta terhadap pihak dominan tersebut. Jadi mimikri tidak dalam pengertian ketergantungan Timur kepada Barat. Menurut Bhabha *mimicry is repetition with difference.* Karena itulah mimikri selalu bersifat ambivalen.[58] Proses mimikri inilah yang membuat Abou El Fadl diterima di Barat (baca: Amerika). Ini

---

[56] Sebagaimana dikutip oleh Imam Mawardi dalam "Fiqh al-Aqalliyyat: Rekonsiderasi *Maqa>s}id al-Syari>'ah* tentang pemberlakuan Hukum Islam Bagi Masyarakat Minoritas Muslim" *Ringkasan Disertasi* (Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2009), 1

[57] Sebagaimana dikuti dalam Hamengku Buwono X, *Merajut Kembali Keindonesiaan Kita* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007), 53.

[58] David Huddart, *Homi K. Bhabha* (Canada: Routledge, 2006), 57-58.

sebagaimana Abou El Fadl terlibat secara intens dalam kegiatan-kegiatan intelektual di Barat, dan bahkan pernah terlibat dalam komisi pemerintah yang membidangi tentang HAM. Akan tetapi, sekali lagi bahwa mimikri bukanlah imitasi yang bersifat identik. Ini sebagaimana wacana kolonial juga sangat menginginkan pihak yang dikolonisasi sama dengan pihak kolonial, tapi tidak identik dan sama persis, karena bila ini terjadi, justifikasi ideologis kolonialisme tidak bisa berjalan.[59]

PENUTUP

Jihad tidak mempunyai keterkaitan dengan tesis benturan peradaban sebagaimana diungkap oleh Huntington, atau jihad bukan bagian dari simtom benturan peradaban. Pendapat yang mengaitkan jihad dengan benturan peradaban pada dasarnya dilandasi oleh pemaknaan yang keliru terhadap jihad dan ketidakkritisan dalam menilai tesis benturan peradaban. Jihad bagi Abou El Fadl dalam konteks kontemporer merupakan sebuah prinsip yang bersifat damai, nonfisik yang seharusnya menyemangati setiap aktivitas muslim.

Sementara itu Abou El Fadl dengan tegas menolak tesis tentang benturan peradaban. Menurutnya tesis ini mempunyai banyak kelemahan. Yang terjadi selama ini dengan puncaknya peristiwa 11 September pada dasarnya bukan merupakan simtom benturan peradaban, akan tetapi benturan antara arogansi Barat dan intoleransi muslim puritan. Muslim puritan dalam hal ini dinilai mempunyai mentalitas yang sama dengan kelompok fundamentalisme Barat yang menyokong ide benturan peradaban. Ini dibuktikan oleh Abou El Fadl antara lain dengan pemahaman literal dan dikotomi biner mereka tentang *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb*.

Penolakan Abou El Fadl terhadap pemaknaan jihad dalam nuansa kekerasan, penolakannya terhadap tesis benturan peradaban, dan penolakannya terhadap pengaitan isu jihad dengan tesis benturan peradaban pada hakikatnya merupakan identitas intelektual poskolonial Abou El Fadl. Sebagai bagian dari masyarakat muslim Abou El Fadl menunjukkan resistensinya terhadap hegemoni Barat. Hanya saja resistensi Abou El Fadl dikemas secara moderat dan ini berbeda secara diametral dengan resistensi muslim puritan yang bersifat radikal. Resistensi poskolonial Abou El Fadl ini terlihat dari ketidaksetujuannya

[59] Ibid., 59.

terhadap oposisi-oposisi biner yang diciptakan oleh Barat, maupun oleh muslim puritan. Identitas poskolonial Abou El Fadl kemudian mewujud dalam bentuk hibriditas, kreolisasi dan mimikri pemikiran yang khas Abou El Fadl sesuai dengan konteks, situasi historis dan tentu statusnya sebagai muslim diaspora.

DAFTAR RUJUKAN

A. Sumber Buku dan Jurnal

Abdul Aziz. *Chiefdom Madinah*: *Salah Paham Negara Islam.* Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011.

Abou El Fadl. "Between Functionalism and Morality: The Juristic Debates on the Conduct of War", dalam Jonathan E. Brockopp, *Islamic Ethics of Life: Abortion, War and* Euthanasia. Carolina: The University of South Carolina Press, 2003.

__________. "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eight to the Eleventh/Seventeenth Centuries", *Islamic Law and Society,* Vol. 1, No. 2 (1994), 142.

__________. *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Islam,* terj. Kurniawan Abdullah. Jakarta: Serambi, 2003.

__________. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists.* New York: Harpercollins Publisher, 2005.

__________. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists.* New York: Harpercollins Publisher, 2005.

__________. *The Islamic Law of Rebellion: The Rise and Development of the Juristic Discourse on Insurrection, Insurgency and Brigandage.* Disertasi: Princeton University, 1999.

__________. *The Place of Tolerance in Islam.* diedit oleh Joshua Cohen dan Ian Lague Boston: Beacon Press, 2002.

__________. *The Search for Beuty in Islam: A Conference of the Books.* Lanham: Rowman & Littlefield Publisher, 2006.

Ahmad Baso. *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal.* Surabaya: Erlangga, 2006.

Alwi Shihab. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam beragama.* Jakarta: Mizan, 1998.

__________. *Membedah Islam di Barat: Menepis Tudingan, Meluruskan Kesalahpahaman.* Jakarta: Gramedia, 2004.

Anthoni Bubalo. *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia,* terj. Akh Muzakki. Jakarta: Mizan, 2007.

Asma Afsaruddin. "Views of Jihad Throughout History". *Religion Compass.* 1/1 (2007).

Baidhowi. *Antropologi al-Qur'an.* Yogyakarta: LKiS, 2009.

Bassam Tibi. *Political Islam, World Politic and Europe.* Canada: Routledge, 2008.

Carole Hillenbrand. *Perang Salib: Sudut Pandang Islam,* terj. Heryadi. Jakarta: Serambi, 2005.

Centre of Excellence Defence Against Terrorism, Ankara, Turkey (ed.), *Legal Aspect of Combating Terrorism.* Sarajevo: IOS Press, 2008.

David Huddart. *Homi K. Bhabha.* Canada: Routledge, 2006.

David Aaron. *In Their Own Word: Voices of jihad: Compilation and Commentary.* Pittbugs: Rand Corporations, 2008.

David Zeidan. "The Islamist View of Life as a Parennial Battle" dalam Barry Rubin dan Judith Colp Rupin, *Anti-America Terrorism and the Midle East : A Documentary Reader Understanding the Violence.* Oxford: Oxford University Press, 2002.

Edward W. Said. *Orientalism.* New York: Vintage Book, 1979.

Fawaz A. Gergez. *Amerika dan Politik Islam: Benturan Peradaban atau Benturan Kepentingan,* terj. Kili Pringgodigdo dan Hamid Basyaib. Jakarta: Alvabet, 2002.

Hamengku Buwono X. *Merajut Kembali Keindonesiaan Kita.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007.

Hillel Fradkin. "America in Islam", *Public Interest.* (Spring, 2004).

Ibrahim M. Abu Rabi'. "A Post September 11: Critical Assesment of Modern Islamic History", dalam Ian Markham dan Ibrahim M. Abū Rabi', *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences.* Oxford: Oneworld, 2002.

Imam Mawardi. "Fiqh al-Aqalliyyat: Rekonsiderasi *Maqāṣid al-Syarī'ah* tentang pemberlakuan Hukum Islam Bagi Masyarakat Minoritas Muslim". *Ringkasan Disertasi.* Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2009.

Tariq Ali. *The Clash of Fundamentalism: Crusades, Jihads and Modernity.* London: Verso, 2002.

Karen Armstrong. *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, terj. Satrio Wahono, et al. Jakarta: Serambi, 2002.

Karen Armstrong. *Perang Suci: Dari Perang salib Hingga Perang Teluk,* terj. Hikmat Darmawan. Jakarta: Serambi, 2003.

Mary L. Dudziak (ed.), *September 11 in History.* Duke: Duke University Press, 2003.

Mark Gould. "Understanding Jihad", *Policy Review.* (February and March 2005).

Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Qualitative Data analysis.* California: Sage Publications, 1994.

Martin Lukito. *Identitas Poskolonial "Gereja Suku dalam Masyarakat Sipil.* Yogyakarta: LKiS, 2004.

M. Cherif Bassiouni. "Evolving Apprauches to Jihad: From Self-Defence to Revolutionary and Regim – Change Political Violence". *Chicago Journal of International Law* (Summer, 2007).

Muhammad Asfar. (ed.), *Islam Lunak Islam Radikal; Pesantren, Terorisme dan Bom Bali.* Surabaya: PuSDeHAM dan JP Press, 2003.

Muhammad Chirzin. *Kontroversi Jihad di Indonesia: Modernis VS Fundamentalis.* Yogyakarta: Pilar Media, 2006.

Muhammad Imarah. *Fundamentalisme dalam Pemikiran Barat dan Islam.* Jakarta: Gema Insani Press, 1999.

Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: on Justice, Gender, and Pluralism.* Oxford: Oneworld, 2003.

Peter Sluglett. "What Went Wrong? The Clash Between Islam and Spivak, Gayatri. *Can the Subaltern Speak.* New York: Columbia University, 2010.

Roman Herzog. *Preventing the Clash of Civilizations: A Peace Strategy for the Twenty-First Century.* New York: St. Martin's Press, 1999.

Samuel P. Huntington. "The Clash of Civilization?", dalam Joanne Meyerowitz (ed.), *History and September 11 Th.* Philadelpia: Temple University Press, 2003.

________. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.* New York: Touchstone Books, 1998.

Youssef M. Choueri. *Islamic Fundamentalism.* Boston: Twayne Publisher, 1990.

B. Sumber Internet

Abou El Fadl El Fadl. "Commentary: Terororism is at Odds with Islamic Tradition", dalam http://www.muslim-lawyers.net/news/index.php3?aktion=show&number=78 (Akses, 19 Desember 2011).

___________. "Moderate Muslim under Siege", dalam http://www.scholarofthehouse.org/modnewyortim.html, (Akses, 31 Desember 2007).

___________. "Moderate Muslim under Siege", dalam http://www.scholarofthehouse.org/modnewyortim.html, (Akses, 31 Desember 2007).

___________. "The Orphans of Modernity and the Clash of Civilizations" dalam http://www.scholarofthehouse.org/orofmodandcl.html (Akses, 31 Desember 2007).

___________. "The Orphans of Modernity and the Clash of Civilizations" dalam http://www.scholarofthehouse.org/orofmodandcl.html (Akses, 31 desember 2007).

___________. "The Orphans of Modernity and the Clash of Civilizations" dalam http://www.scholarofthehouse.org/orofmodandcl.html (Akses, 31 desember 2007).

___________. "The Use and Abuse of Holy War: Review of 'The Holy War Idea in Wastern and Islamic Traditions'", dalam http://www.cceia.org/resources/journal/14/review_essays/216.html (Akses, 28 Juni 2010).

___________. "What Became of Tolerance in Islam", dalam http://www.scholarofthehouse.org/ whatlosantim.html, (Akses, 31 Desember 2007)

___________. *The Place of Tolerance in Islam: on Reading the Qur'an and – Misreading it.* dalam http://bostonreview.mit.edu/BR26.6/elfadl.html

___________. *The Place Of Tolerance In Islam; on Reading the Qur'an and – Misreading it,* dalam http://bostonreview.mit.edu/BR26.6/elfadl.html

___________. *The Place of Tolerance in Islam; on Reading the Qur'an and – Misreading it.,* dalam http://bostonreview.mit.edu/BR26.6/elfadl.html (Akses, 3 Juni 2008).

__________. "Jihad Gone Wrong" dalam dalam http://www.scholarofthehouse.org/ jgowrinwikha.html, (Akses, 1 Maret 2010).

Akbar S. Ahmed. "Muslim as Minorities" dalam http://muslim-canada.org/livingislam4.html, (Akses, 8 Agustus 2009).

http://id.wikipedia.org/wiki/DoktorAmerika_Serikat (Akses, 6 Agustus 2010).

http://www.islamfortoday.com/ elfadl01.htm,(Akses, 14 Nopember 2007)

http://www.law.ucla.edu/faculty/all-faculty-profiles/professors/Pages/khaled-abou-el-fadl.aspx (Akses, 14 Desember 2011).

http://www.scholarofthehouse.org/oninma.html, (Akses, 31 Desember 2007).

Imam Cahyono. "Benturan yang Tak Terelakkan", dalam *Tempo Online, http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/2004/07/19/BK/mbm.20040719.BK93791.id.html* (Akses, 11 Desember 2011).

Muqtedar Khan. "Tujuh Tahun Setelah "Perang Melawan Teror", dalam http://www.commongroundnews.org/article.php?id=24053&lan=ba&sp=0 (Akses, 1 September 2011).

Muqtedar Khan. *hadiah Amerika: Tradisi Baru Pemikiran Islam,* dalam dalam http://www.commongroundnews.org/article.php?id=20839&lan=ba&sid=1&sp=1&isNew=0 (Akses, 20 Oktober 2009).

Sherman A. Jackson. "Domestic Terrorism in the Islamic Legal Tradition" dalam http://users.tpg.com.au/dezhen/jackson_terrorism.html (Akses, 29 Maret 2010).

Yani Kusmarni. "Teori Poskolonial: Suatu kajian tentang Teori Poskolonial Edward W. Said", *Makalah,* dapat diunduh di *www.scribd.com/doc/50756525/**TEORI-POSKOLONIAL***

MODEL STUDI ISLAM DENGAN PENDEKATAN SOSIOLOGIS

Muhammad Shohibul Itmam

PENDAHULUAN

Semua agama termasuk Islam, menjadi ada karena kondisi atau fenomena sosial. Islam sebagai Agama *"Rahmatan lil 'Alamin"* memiliki multi perspektif kajian sesuai disiplin ilmu tertentu, seperti bidang filsafat, ekonomi, hukum, politik, psikologi dan lainya (sebagai pendekatan). Salah satu perspektif kajian Islam yang bisa memberi gambaran luas adalah Pendekatan Sosiologis. Pendekatan sosiologis merupakan satu dari sekian study pendekatan yang berkembang dalam upaya memahami Islam. Study Islam dengan pendekatan sosiologis merupakan study memahami Islam sebagai ajaran universal yang menekankan pada aspek sosiologis. Study ini bisa melahirkan berbagai disiplin ilmu tertentu, seperti sosiologi tafsir, sosiologi hadis dan lainya.[1]

Gus Dur, dengan pandangannya mengenai Islam kultural yang membaur dengan budaya seperti di Indonesia menjadikan pertimbangan sosiologis sebagai aspek mendasar sebelum akhirnya ajaran Islam diejawantahkan dalam dataran praktis kehidupan, baik dalam ajaran masyarakat yang tidak terkait dengan hukum positif maupun dalam konteks lembaga negara yang terkait dengan hukum positif. Inilah yang oleh Gus Dur disebut sebagai upaya "Pribumisasai Islam"[2].

Kohesifitas Islam dengan perkembangan ilmu sosial dalam konteks upaya menjadikan Islam sebagai disiplin ilmu masih menjadi kajian yang kotroversial, karena mentok pada dataran epistemologi, disamping dataran yang lain. Dataran ini oleh sebagian ilmuan dianggap sebagai penghalang ilmiyah dalam menjadikan diskursus Islam sebagai suatu disiplin ilmu. Sehingga para sarjana muslim pada umumnya berpendapat bahwa meneliti Islam secara ilmiah mungkin dan bisa

---

*Dosen Fakultas Syariah STAIN Ponorogo dan sedang menyelesaikan Program Doktor di IAIN Walisongo.

[1] Makmun Mukmin, *Diktat Mata Kuliah Sosiologi Tafsir* (Kudus: STAIN Kudus, 2003)

[2] Abdurrhman Wahid, *Dialog Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1993), 3.

dilakukan oleh muslim sendiri[3]. Dari sinilah berbagai pakar ekonomi, dakwah, politik, psikologi dan lainya yang asyik dalam kajian Islam, menjadi kurang pede dalam menyebut semuanya sebagai suatu disiplin ilmu. Endingnya, hanya mampu menjadikan ilmu- ilmu tersebut sebagai sarana atau justifikasi yang menjadi sebuah pendekatan saja, meskipun sebagian dengan pertimbangan tetentu berani menyebut Ilmu Psikologi Islam, Filsafat Ilmu Islam dan lainya dengan sederetan syarat dan argumentasi yang membuntutinya. Penedekatan ilmu-ilmu sosial dalam pengkajian Islam meliputi penggunaan ilmu-ilmu seperti sosiologi, antropologi (pendekatan sejarah)[4] dan lainnya, yang oleh karenanya, penulisan ini membahas Study Islam dengan batasan pendekatan Sosiologis.

STUDI ISLAM: SUATU EKSPLORASI

Ada tiga proses dalam memahami Islam sebagai ajaran, normatif sains, teoritical sains dan praktical sains[5]. Masing- masing proses mempunyai batasan pengertian yang jelas sekaligus tingkatan yang berbeda, seperti dalam ilmu pendidikan dikenal dataran kognitif, afektif dan psikomotorik. Semua tingkatan mempunyai cakupan pembahasan yang relevan dengan obyeknya.

Berbicara tentang Islam dalam perpektif sosiologis, maka tidak bisa dilepaskan dari persoalan budaya, baik budaya lokal maupun interlokal. Dalam hal ini ilmu sosial menjadi penting sebagai alat bantu dalam memahami Islam sebagai ajaran dan keberagamaan umat Islam.[6] Para Walisongo dalam konteks ke-Indonesiaan terutama dipulau Jawa merupakan contoh kongkrit, betapa pentingnya suatu agama itu peka terhadap sosio kultur yang berkembang dalam masyarakat setempat, karena meskipun agama dan budaya masing- masing memiliki substansi yang berbeda tetapi keduanya memiliki subyek yang sama.[7] Sunan Kudus misalnya, dalam perjuangaanya tidak mau menyembelih sapi, yang dalam Islam menganjurkan kurban. Beliau lebih mengutamakan dampak sosiologis yang terkait dengan psikogi masyarakat ketimbang implementasi ajaran Islam secara praktis. Menjunjung tinggi terhadap

---

[3] M. Atho' Muhdzor, *Pendekatan Study Islam dalam Teori dan Praktik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Yigyakarta, 1998), 11.

[4] *Ibid.,* 48-50.

[5] Makmun Mukmin, *Diktat Mata Kuliah...*

[6] A. Qodri Azizy, *Pengembangan Ilmu-Ilmu ke-Islaman* (Semarang: Aneka Ilmu, 2004), 48.

[7] Said Aqiel Sirodj, *Islam Kebangsaan Fiqih demokratik Kaum Santri* (Ciganjur: Pustaka, 1999), 241.

budaya yang merupakan fenomena sosial sangat diutamakan oleh sunan Kudus, yang justru karena inilah beliau mampu melakukan Islamisasi gemilang di Kudus dan sekitarnya. Disinilah perlunya pendekatan sosiologis dalam implementasi ajaran agama.

Menurut pemikiran Gus Dur yang secara esensial mempunyai kesamaan dengan pemikirannya Nur Cholis Madjid, ada **lima** hal yang menjadi kajian sentral dinamika sosial Islam, ***Pertama*** progresif dan bervisi jauh ke depan. Daripada terlena kemenagan masa lalu lebih baik menatap kedepan dengan harapan pasti, karena kemenangan pasti akan datang. ***Kedua***, respon terhadap modernitas dengan penuh percaya diri dan cerdas. ***Ketiga,*** sekularisme theistic yang ditegaskan dalam pancasila (kalau di Indonesia) merupakan dasar yang paling mungkin bagi terbentuknya negara moderen, karena ruang yang paling cocok untuk Islam adalah ruang civil, bukan politik praktis. ***Keempat,*** mengartikulasikan pemahaman Islam liberal yang terbuka dan toleran terhadap perbedaan dan menjaga harmoni dalam masyarakat. ***Kelima,*** representasi pemikiran sentesis cerdas Islam tradisional, elemen modernisme Islam, dan kesarjanaan barat modern dengan tetap mengacu pada kejujuran intlektual yang kuat dengan keimanan yang mendalam terhadap kebenaran Islam.[8]

Lima prinsip Gus Dur ini, secara esensial senada dengan pemikiran Ibnu Taimiyyah yang mengatakan bahwa prinsip Islam cukup untuk menciptakan komunitas yang ideal dengan pola pemahaman tentang keadaan dan spirit teks al- Qur'an saat diwahyukan[9]. Dengan demikian study pendekatan Islam melalui soaial budaya menjadi factor utama dalam menjadikan Islam rahmatan lil'alamin dan sekaligus sebagai pisau analisis dalam memotret fenomena sosial.

Dalam perjalananya, study Islam sekarang ini berkembang diseluruh negara di dunia, baik dunia Islam maupun negara non Islam. Di dunia Islam terdapat pusat- pusat study Islam seperti universitas al-Azhar di Mesir dan Universita Ummul Quro di Arab Saudi. Di Tehran didirikan Universitas Tehran yang menyelenggerakan study Islam dalam satu fakultas kulliyyat ilahiyyah (fakultas agama). Di Damaskus, (Siria) study Islam ditampung dalam kulliyyatus syari'ah (fakultas syari'ah)

---

[8] Ahmad Suady dan Ulil Abshar Abdallah, *Wacana Pembaca Pemikiran Abdurrahman Wahid*, *Gila Gusdur* (Yogyakarta: LKis, 2000), 90.

[9] Toha Hamim, *Faham Keagamaan Kaum Reformis* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 11.

yang didalamnya terdapat program study ushuludin, tasauf dan sejenisnya.

Study Islam di negara non Muslim diselenggarakan dibebrapa negara, antara lain, India, Cichago, Long Angeles, London dan Kanada. Di Ligrch University (India) study Islam dibagi dua: Islam sebagai doktrin dikaji difakultas Ushuludin yang mempunyai dua jurusan, yaitu jurusan Madzhab ahlussunnah dan madzhab Syi'ah. Sedangkan Islam dari aspek sejarah dikaji dari aspek humaniora dalam jurusan Islamic Studies. Di Jamiah Milliah Islamiah, New Delhi, program Islamic Studies dikaji di fakultas humaniora yang membawahi Arabic Studies, Persian Studies, dan political science.

Di Amerika study Islam pada umumnya mengutamakan study sejarah Islam selain bahasa arab, satra dan ilmu- ilmu sosial, yang berada dibawah naungan pusat study timur Tengah dan timur dekat. Dengan demikian semua study keislaman, baik yang berada di negara muslim maupun non muslim mempunyai aspek sosiologis sebagai bagian dari kajian untuk menemukan formula praktik ajaran yang relevan dengan setting sosial masing- masing negara.

RITUAL PERSPEKTIF SOSIOLOGI

Salah satu aspek yang menjadi ukuran penghayatan seseorang terhadap fenomena sosial adalah masalah ritual. Ritual terkait erat dengan bangunan sosiologi dengan ukurannya masing- masing. Ukuran sosiologis menjadi sangat penting, karena tanpa mengetahui apakah ukuran yang dipakai sosiologi terhadap problema – problema sosial, tak mungkin pula diketahui sejauh mana kegunaan sosiologi mengatasi masalah- masalah tersebut, termasuk menjadikan sosiologi sebagai suatu pendekatan. Dalam menentukan suatu masalah apakah merupakan problema sosial atau tidak, sosiologi menggunakan beberapa pokok persoalan sebagai ukurannya, diantaranya:

1. Kriteria utama suatu masalah sosial, yaitu tidak adanya persesuaian antara ukuran dan nilai- nilai sosial dengan kenyataan- kenyataan serta tindakan sosial.
2. Sumber- sumber sosial masalah sosial, yaitu masalah sosial merupakan persoalan- persoalan yang timbul secara langsung dari atau bersumber langsung dari kondisi- kondisi maupaun proses- proses sosial.
3. Fihak- fihak yang menetapkan apakah suatu kepincangan merupakan masalah soial atau tidak .

4. Perhatian masyarakat dan masalah sosial.[10]

Dengan memprioritaskan langkah sistematik melalui ritual, pendekatan sosiologis akan menjadi sangat relevan dalam study Islam, bahkan seorang cendikiawan kristen mengatakan bahwa semua agama mempunyai tujuan cinta dan berpegang teguh kepada keutamaan untuk mempererat hubungan individu dengan tuhannya dan selanjutnya hubungan dengan saudaranya, sesama manusia[11].

Dengan demikian penjelasan yang bagaimanapun tentang agama, tidak akan pernah tuntas tanpa mengikutsertakan aspek-aspek sosiologinya. Agama yang menyangkut kepercayaan serta berbagai prakteknya benar-benar merupakan masalah sosial, dan sampai saat ini senantiasa ditemukan dalam setiap masyarakat manusia dimana telah dimiliki berbagai catatan tentang itu, termasuk yang bisa diketengahkan dan ditafsirkan oleh para ahli arkeologi. Jadi Jelas agama menunjukkan seperangkat aktivitas sosial yang mempunyai arti penting terkait dengan segala ritualnya.

Semua agama mengenal ritual karena, setiap agama mengenal ajaran yang sakral. Sehingga salah satu tujuan melaksanakan ritual adalah untuk melestarikan hal yang sacral tadi. Selain itu ritual juga merupakan tindakan yang memperkokoh hubungan pelaku dengan objek yang suci, yang memperkuat solidaritas kelompok yang menimbulkan rasa aman dan kuat mental[12]. Ritual seperti ini, dalam ajaran Islam ala syi'ah sangat dipengaruhi doktrin ajaran dari Imam mereka, (Imam Khomeini) yang menyatakan bahwa rahasia majlis- majlis ini menyatukan mereka dan mampu membangun persatuan diantara mereka,[13] yang bisa membangun kekuatan sosial yang sangat kokoh.

Sedangkan menurut Homans C. Anthony Wallace sebagaimana dikutip Atang Abdul hakim menganggap bahwa ritual dari segi jankauannya terbagi dalam:

1. Ritual sebagai teknologi, seperti upacara yang berhubungan dengan kegiatan pertanian dan perburuan.
2. Riutual sebagi terapi seperti upacara untuk mengobati dan mencegah hal- hal yang tidak diinginkan.

---

[10] Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatau Pengantar* (Jakarta: Raja Gragindo Persada, 1999), 405.

[11] Antoane Bara, *The Saviour, Husain dalam Kristianitas* (Jakarta: Citra, 2007), v.

[12] Atang Ab. Hakim & Jaih Mubarok, *Metodologi Studi Islam* (Bandung: Rosda Karya, 1999), 125.

[13] Ammar Fauzi Heryadi, *Mengungkap Yang Tak Terungkap* (Iran: HPI- MC-SDM, Qoom, 2004), 10.

3. Ritual sebagi ideology- mitos dan ritual yang tergabung untuk mengendalikan suasan perasaan hati, nilai, sentiment dan prilaku untuk kelompok yang baik.
4. Ritual sebagai penyelamatan *(salvation),* seperti orang yang mempunyai pengalaman mistik, yang mempunyai hubungan antara dunia kosmo dengan profan.
5. Ritual sebagai penguatan revitalisasi (penguatan hidup kembali)[14]. Biasanya banyak dilakukan oleh warga NU saat kondisi tertentu yang dikenal dengan istighotsah.

Dengan demikian ritual dalam perspektif sosiologi dapat dibedakan menjadi tiga macam. **Pertama** ritual primer yaitu yaitu ritual yang wajib dilakukan oleh orang Islam. **Kedua ritual** sekunder, seperti sholat Sunnah atau bacaan- bacaan tertentu dalam sholat yang tidak wajib dibaca. **Ketiga** ritual tertier, ritual yang berupa anjuran dan tidak sampai pada derajat sunnah[15]. Ritual perspektif sosiologis sangat membantu dalam melakukan transfer ajaran kepada ummat Islam, karena lebih mudah menyatu dengan kultur masyarakat. Inilah salah satu cara yang ditempuh oleh Sunan Kudus dengan menghargai sapi yang dipuja masyrakat Hindu dan yang dilakukan oleh Sunan Kalijogo dengan melakukan akulturasi budaya lokal.

ILMU SOSIOLOGI SEBAGAI SUATU PENDEKATAN

Menurut Atho' Mudzhor Islam perlu dikaji dengan mempertimbangkan aspek social sebagai dinamika hukum Islam (fiqh).[16] Artinya reaktualisasi nilai Islam merupakan suatu keniscayaan dalam keberlangsungan Islam. Sehingga ketika Islam dikaji dengan meletakkannya pada posisi hasil pemikiran ulamak dan dilihatnya secara interdisiplener, maka kajian seperti ini akan memerlukan kajian lain dari luar *(social sciences humanities)[17].* Dengan kata lain, penggunaan

[14] Atang Ab. Hakim, *Metodologi Studi Islam,* 127.

[15] *Ibid.,* 128.

[16]Lihat Atho' Mudzor dalam, http://id.wikipedia.org/wiki/Mohammad_Atho%27_Mudzhar, akses 5 Maret 2012, "Reaktualisasi hukum Islam dapat dilakukan melalui pemberdayaan fiqh dengan memahaminya sebagai produk pemikiran manusia yang diposisikan sebagai perangkat untuk menyelesaikan masalah-masalah ibadah, sosial dan kehidupan manusia pada umumnya. Karena itu fiqh harus dinamis dalam merespon fenomena-fenomena sosial, bila Islam tidak ingin dianggap seperti baju yang akan dipakai jika dibutuhkan. Selainn itu umat Islam secara tegas hendaknya dapat membedakan antara ad-din dan al-afkar al-diniyah.

[17] A. Qodri Azizy, *Pengembangan Ilmu- Ilmu ke- Islaman, Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam, (*Departemen Agama RI, 2003), 100.

disiplin ilmu sosial untuk mengkaji masyrakat Muslim tidak bisa lepas dari kajian Islam itu sendiri dalam konteks sosialnya. Artinya, ajaran dan keyakinan Islam tidak bisa dilepaskan sama sekali dari proses analisisnya.

Sehingga bukan rahasia lagi bahwa kajian ilmu sosial terutama sekali antropologi sering membuat generalisasi hasilnya. Suatu study tentang Islam di Timur Tengah sering digeneralkan sebagai Islam di dunia, sebagaimana Ketika Kliford Gertz mengkaji budaya dan agama di sebuah kota kecil di Jombang Jawa Timur yang diklaim dan di ekspos sebagai agama di Jawa. Ini semua terkait dengan hak pribadi dalam suatu masyarakat tertentu, karena adanya tingkat partisipasi sosial politik yang tinggi dalam Islam itu berakar dalam adanya hak- hak pribadi dan masyarakat yang tidak boleh di ingkari. [18]

Ketika sarjana ilmu sosial terutama ahli antropologi mengkaji Islam (masyarakat Islam), jelaslah bahwa mereka menyadari akan hal-hal, termasuk kendala bahwa tujuan mereka adalah sama dengan tujuan ilmu sosial umumnya, yaitu menjadikan sasaran inti ilmu Islam mengakaji prilaku masyarakat Islam atau praktik mereka, yang dalam istilah Muslim Ab. Kadir adalah “keberagamaannya”.

Dengan demikian sebagian problem yang dilakukan oleh barat dengan menggunakan pendekatan ilmu sosial, disamping generalisasi adalah kurangnya atau miskinnya kemampuan sarjana dibidang ilmu sosial. Demikian pula sebagian problem yang lainya prosedur llmu sosial itu sendiri yang selama dipraktikkan oleh para ahlinya yang notabene skuler. Sehingga yang muncul dari ahli kritik, ada dua hal menjadi problem: **pertama**, problem *generalisasi*, dan **kedua**, problem *gap* antara prilaku sosial pemeluk Islam dengan ajaran normatif Islam.

Selain itu hal yang mejadi problem sosial sekuler ketika digunakan untuk mengkaji Islam: yakni problem *generalisasi* dan problem *gap* antara prilaku sosial dan normatif (yang disebut prosedur) dan problem miskinnya pengetahuan para ahli ilmu sosial. Problem lain adalah kekeliruan sumber yang dipakai untuk mengetahui Islam oleh para ilmuan sosial barat. Sedangkan dalam kajian perkembangan ilmu Islam perlu adanya pendekatan kolaboratif dengan Bayani, Burhani, Irfani.[19]

---

[18] Nurcholis Majid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Yayasan Waqaf Paramadina, 2000), 562.

[19] Lihat dalam, http://stitattaqwa.blogspot.com/2011/09/pengkajian-studi-islam-dengan.html, akses 5 Maret 2012, pendekatan sosiologis adalah cara pandang atau paradigma yang terdapat dalam suatu bidang ilmu yang selanjutnya digunakan dalam

Karena problem sosial, maka kebanyakan para ilmuan barat kalau tidak dikatakan seluruhnya- mendasarkan sumber tentang Islam yang nantinya mereka pergunakan dalam kajian Islam adalah dari para ilmuan barat atau orientalis. Menentukan sumber yang demikian itu sudah merupakan kekeliruan awal dalam prosedur dan proses kajiannya nanti (stidaknya dari pandangan yang representative dari kalangan muslim sendiri), oleh karena tidak mustahil sebelum mereka terjun ke lapangan untuk kajian Islam mereka sudah membuat *misleading* tentang Islam itu sendiri. Sebab hal ini erat kaitannya dengan dengan interpretsi, dimana kemungkinan problem interpretasi juga akan muncul dari kaijan yang dilakukan oleh Muslim itu sendiri.

Sedangkan di dunia ilmu sosial masalah interpretasi sudah menjadi suatu diskursus yang lazim didiskusikan, sebagaimana yang ditulis Kliford Geertz, *The Interpretation of Cultures,* yang sangat klasik yang diikuti para ilmuan setelahnya. Menurut Gertz sebagaimana dikutip Qodri Azizy, kebudayaan adalah interpretasi tentang pengalaman dan tindakan manusia[20].

Adapun hal lain yang mejadi problem dalam kajian Islam adalah tujuan atau niat dari pengkaji Islam tersebut. Niat ini akan menggiring para ilmuan sosial dalam melaksanakan kajian Islam dengan menggunakan disiplin ilmunya. Niat inilah yang pernah mejadi problem terbesar llmu sosial untuk mengkaji Islam. Apa yang tejadi dalam dunia ilmu sosial ketika dipergunakan untuk mengkaji Islam da ketika ilmuan sosialnya adalah non muslim barat atau orang Islam yang hanya mengikuti disiplin ilmu sosial menurut ideology barat yang sekuler. Di kalangan muslim sendiri telah terjadi reaksi dari protes untuk merombak epistemology disiplin ilmu sosial, seperti *Islamisasi of Knowledge*

---

memahami agama. Dalam hubungan ini Jamaluddin Rakhmat mengatakan bahwa agama dapat diteliti dengan menggunakan berbagai paradigma realitas agama yang diungkapkan mempunyai nilai kebenaran sesuai dengan kerangka paradigmanya. Oleh karena itu, tidak ada persoalaan apakah penelitian agama itu, penelitian ilmu sosial, penelitian legalistis, atau penelitian filosofis. Dengan pendekatan ini semua orang dapat sampai pada agama. Di sini dapat dilihat bahwa agama bukan hanya monopoli kalangan teolog dan normalis, melainkan agama dapat dipahami semua orang sesuai dengan pendekatan dan kesanggupannya. Oleh karena itu, agama hanya merupakan hidayah Allah dan merupakan suatu kewajiban manusia sebagai fitrah yang diberikan Allah kepadanya. Jika menggunakan pendekatan yang berbeda tentunya akan diperoleh hasil yang berbeda pula, tetapi hal itu tidak dipermasalahkan selama masih sesuai dengan standar ilmiah yang dapat dipertanggung jawabkan dan dikritisi secara empiris. Dalam studi islam terdapat 3 epistimologi dalam pendekatan sosialnya, yaitu bayani, irfani, dan burhani yang nantinya masing-masing menghasilkan studi islam yang berbeda.

[20] A. Qodri Azizy, *Pengembangan Ilmu- Ilmu ke- Islaman,* 104.

sampai pada pribumisasi (bumi putraisasi)- nasionalisasi ilmu sosial tersebut.

Dengan demikian jalan pintas yang bisa ditempuh adalah kerjasama antara ilmuan sosial dengan ilmuan Islam dalam setiap melakukan kajian Islam dengan menggunakan pendekatan ilmu sosial. Cara yang lebih ideal adalah mewujudkan ilmuan sosial yang dalam waktu yang bersamaan juga mendalami ilmu- ilmu ke- Islaman atau ahli ilmu Islam yang dalam waktu yang bersamaan mendalami ilmu- ilmu sosial. Untuk yang kedua ini akan terwujud sosok ilmuan yang ahli dalam ilmu sosial dan ilmu ke-Islaman setidaknya untuk disiplin ilmu yang berkaitan. Langkah berikutnya adalah kemampuan mewujudkan suatu teori dalam dunia ilmu sosial yang mencerminkan identitas ke-Islaman meskipun belum atau tidak sampai pada realisasi mengislamkan ilmu sosial[21]. Sehingga hal ini merupakan proyek besar yang memerlukan usaha serius dari kalngan ilmuan muslim, sehingga melahirkan epistemology yang kokoh dibidang ilmu seperti psikologi Islam, sosiologi Islam, ekonomi Islam dan ilmu- ilmu lain yang relevan dengan konteks ke-Islaman.

Dengan menggunakan ilmu sosial sebagai suatu pendekatan dapat dipahami hakikat ilmu fiqh yang sesungguhnya. Hakika fiqh adalah bagian dari al-afkar ad-diniyah yakni merupakan hasil kerja keras pemikiran mujtahid dalam memberikan kepastian hukum bagi masalah yang tidak ditemukan nash hukumnya secara qath'i baik dalam al-Qur'an maupun as-Sunnah. Sehingga wajar perbedaan sosio kultur seorang mujtahid sangat menentukan hasil ijtihadnya.

Selain itu adanya kecenderungan elevasi (peningkatan) kedudukan bagi fiqh dikarenakan tidak adanya kesadaran umat Islam bahwa fiqh merupakan produk pemikiran manusia yang biasa saja mengalami perubahan karena berubahnya situasi dan kondisi. Pada ranah ini wahyu tetap dijadikan sebagai acuan hukum Islam (fiqh) dan tidak ada kerancuan persepsi terhadap fiqh, hal ini menjadikan pemikiran hukum Islam berada diantara kekuatan akal dan wahyu yang saling tarik menarik dan akibatnya sulit dibedakan antara pengaruh sosio cultural dan politik terhadap hukum Islam.

MODEL STUDI ISLAM PENDEKATAN SOSIOLOGIS

Studi Islam dengan pendekatan sosiologis tidak bisa lepas dari kajian ilmu sosial yang mempunyai kebenaran empiris, sehingga melibatkan teori sosiologi menjadi penting untuk menemukan suatu pemahaman

[21] A. Qodri Azizy, *Pengembangan Ilmu- Ilmu ke- Islaman,* 106.

yang komprehensif tentang Islam. Menurut Miftah, sosiologi adalah ilmu yang mempelajari interaksi manusia[22] dengan manusia lain, interaksi seseorang induvidu dengan individu yang lain, atau individu dengan kelompok masyarakat, masyarakat dengan masyarakat, pemimpin dengan rakyat, rakyat dengan rakyat, organisasi dengan organisasi.

Lanjut menurut Miftah perkembangan yang sangat penting pada abad ini adalah lahirnya ilmu sosial yang mewarnai dan meramaikan kehidupan akademik dan intelektual. Ilmuwan sosial telah tertarik terhadap Timur Tengah, terutama melakukan pengkajian tentang Islam. Di Amerika Utara, banyak karya hasil tulisan ilmuwan sosial terutama yang mengkaji aspek tradisi Islam secara kuantitatif. Kajian tersebut bukan dihasilkan oleh ilmuan berbasis humanitis atau penulis yang mempunyai latar belakang pendidikan studi agama. Karya ilmuwan sosial tersebut dapat meningkatkan pemahaman mahasiswa yang mengambil area studi Timur Tengah karena metode yang digunakan ilmuwan sosial dapat dijadikan alat analisis untuk memperluas pemahaman kita.

Untuk menemukan ciri-ciri dari "pendekatan ilmu-ilmu sosial" untuk studi Islam sangatlah sulit. Hal ini disebabkan karena beragamnya pendapat di kalangan ilmuwan sosial sendiri tentang validitas kajian yang mereka lakukan. Salah satu ciri utama pendekatan ilmu-ilmu sosial adalah pemberian definisi yang tepat tentang wilayah telaah mereka. Adams berpendapat bahwa studi sejarah bukanlah ilmu sosial, sebagaimana sosiologi. Perbedaan mendasar terletak bahwa sosiolog membatasi secara pasti bagian dari aktivitas manusia yang dijadikan fokus studi dan kemudian mencari metode khusus yang sesuai dengan objek tersebut, sedangkan sejarahwan memiliki tujuan lebih luas lagi dan menggunakan metode yang berlainan.

Asumsi dalam diri ilmuwan sosial, salah satunya adalah bahwa perilaku manusia mengikuti teori kemungkinan (possibility) dan objektivitas. Bila perilaku manusia itu dapat didefnisikan, diberlakukan sebagai entitas objektif, maka akan dapat diamati dengan menggunakan metode empiris dan juga dapat dikuantifikasikan. Dengan pendekatan seperti itu, ilmuwan sosial menggambarkan agama dalam kerangka objektif, sehingga agama dapat "dijelaskan" dan peran agama dalam kehidupan masyarakat dapat dimengerti. Penelitian dalam ilmu sosial bertujuan untuk menemukan aspek empiris dari keberagamaan. Kritikan

[22] Lebih jauh lihat Miftah dalam, http://miftah19.wordpress.com/2010/01/18/berbagai-cara-pendekatan-studi-islam-bag-4/, akses 5 maret 2012.

dan kelemahan pendekatan ilmuwan sosial seperti ini, menurut Adams adalah hanya akan menghasilkan deksripsi yang reduksionis terhadap keberagamaan seseorang.

Dengan menggunakan pendekatan sosiologis, maka agama akan dijelaskan dengan beberapa teori, misalnya agama merupakan perluasan dari nilai-nilai sosial, agama adalah mekanisme integrasi sosial, agama itu berhubungan dengan sesuatu yang tidak diketahui dan tidak terkontrol, dan masih banyak lagi teori lainnya. Sekali lagi, pendekatan ilmu-ilmu sosial menjelaskan aspek empiris orang beragama sebagai pengaruh dari norma sosial, dorongan instinktif untuk stabilitas sosial, dan sebagai bentuk ketidak berdayaan manusia dalam menghadapi ketekutan. Tampak jelas bahwa pendekatan ilmu-ilmu sosial memberikan penjelasan mengenai fenomena agama dalam kerangka seperti hukum sebab-akibat, *supply and demand*, atau *stimulus and respons*.

Namun, terdapat kelemahan lain dari pendekatan ilmu-ilmu sosial adalah kecenderungan mengkaji manusia dengan cara membagi aktivitas manusia ke dalam bagian-bagian atau variabel yang deskrit. Akibatnya, seperti yang dapat dilihat, terdapat ilmuwan sosial yang mencurahkan perhatian studinya pada perilaku politik, interaksi sosial dan organisasi sosial, perilaku ekonomi, dan lain sebagainya. Sebagai akibat lebih lanjut dari kelemahan ini, muncul dan dikembangkan metode masing-masing bidang atau aspek, kemudian berdirilah fakultas dan jurusan ilmu-ilmu sosial di beberapa universitas. Fakta tersebut membuktikan bahwa telah terjadi fragmentasi pendekatan dan terkotaknya konsepsi tentang manusia.

Meskipun demikian, harus diakui tetap perlu adanya pendekatan interdisipliner dalam melakukan studi tentang budaya manusia. Konstribusi ilmuwan sosial—dengan menggunakan salah satu disiplin ilmu sosial—seperti ilmuwan politik, ilmuwan sosial, dan antropolog yang tertarik pada wilayah di Timur Tengah atau masyarakat Muslim. Mereka menulis sesuai dengan fokus keahlian mereka, mereka concern terhadap Islam yang dilihat mempengaruhi fokus yang dikajinya. Pertanyaan yang dimunculkan misalnya adalah efek Islam terhadap politik di salah satu negara atau hubungan orientasi agama dengan pembangunan ekonomi atau perubahan sosial. Dari perspektif yang seperti ini agama menemukan maknanya sebagai fungsi dari realitas aktivitas lainnya.

Karena bidang kaji ilmuwan sosial ditentukan oleh ketertarikan terhadap fokus tertentu, mereka akan memilih salah satu aspek dari Islam sesuai atau menurut tujuan mereka. Terhadap aspek Islam yang

menurutnya penting, maka ilmu sosial akan membahas dan menjadikannya bernilai. Oleh sebab itu, karena ilmuwan dalam bidang politik dan sosiologi bukanlah ahli sejarah agama, maka karya mereka tentang agama mungkin sedikit memberikan kepuasan dan kurang komplit jika dibandingkan dengan karya tulis mahasiswa perbandingan agama dalam bidang politik atau kekuatan social

Kebenaran sosiologis yang dibangun dari berbagai sudut fenomena yang menjadi asumsi merupakan salah satu modal utama untuk menjadikan fenomena tersebut sebagai suatu disiplin ilmu sebagaimana yang dikembangkan oleh Talkot Parson melalui teori fungsionalnya. Dengan demikian memposisikan Islam sebagai suatu disiplin ilmu perlu didekati dengan suatu pendekatan tertentu yang bersifat ilmiah. Pendekatan pendekatan ilmiah *(The Truth)* memiliki beberapa kriteria yang diantaranya adalah sebagai berikut; **pertama,** harus memenuhi teori koherensi atau *logically consistent,* berfikir secara runtut, yakni pernyataan yang dibuat sesuai dengan pernyataan-pernyataan sebelumnya. **Kedua**, Korespondensi mempunyai kejelasan, lebih baik salah tetapi jelas, dari pada benar tetapi abu- abu, sebagaimana menurut Bertand Russel (1872- 1970). Bagi teori ini, kebenaran terjadi ketika materi pengetahuan yang dikandung pernyataan itu berhubungan (berkorespon) dengan obyek yang dituju oleh pernyataan tersebut. **Ketiga,** kebenaran pragmatis, yang dicetuskan oleh Carles S. Pierce (1839-1914) sebagaimana dikutip Ab. Rahman mas'ud. Teori ketiga ini dikembangkan oleh para filusuf Amerika Serikat, diantaranya adalah William James (1842- 1910) dan sebagainya. Kebenaran disini diukur apakah satu pernyataan bersifat fungsional dalam kehidupan praktis. Kehidupan praktis dalam kehidupan manusia adalah inti dari teori ini. Kaum pragmatis percaya kepada agama, karena agama bersifat fungsional dalam memberikan pegangan moral dan solidaritas sosial[23].

Ilmu pengetahuan merupakan obyektifikasi akal sehat terhadap realitas yang diserap dalam satu momen tertentu, baik ruang maupun waktu yang diabstraksikan melalui logika dan dirumuskan mejadi dalil logika atau teori. Sedangkan pengetahuan Islam bersumber dari al-Qur'an dan al- Hadis yang dalam interpretasinya tidak melepaskan aspek empiris dan sosiologis yang terjadi dalam suatu masyarkat. Menurut Noeng Muhajir, bagi positifistik yang nyata itu yang factual ada, bagi rasionalistk yang nyata itu, yang ada dan cocok dengan akal, sedangkan bagi realisme yang nyata itu yang riil (exist) dan terkonstruksi dalam

---

[23] H. Abdurrahman Mas'ud , *Antologi Studi Agama dan Pendidikan*, Aneka Ilmu, Demak- Semarang, 2004, hal. 48

kebenaran obyektif. Dalam kaitanya dengan relevansinya penafsiran suatu teks yang merupakan sumber ajaran Islam, Hasan Hanafi sebagaimana dikutip Muhammad Abdul Halim Sani menjelaskan[24] bahwa, upaya pemaknaan atau interpretasi sama dengan melakukan dua gerakan, yaitu dari teks ke relaitas dan dari relitas ke teks. Proses pertama ditempu melalui prinsip kebahasaan *amphibological,* sementara yang kedua melalui perasaan *Zeitgeist.* Dengan demikian study Islam dengan pendekatan sosiologis merupakan pemahaman terhadap Islam yang mempunyai sistematika kajian dalam realitas sosial dalam tiga tahap, yaitu normatif sains, teoritical sains dan praktical sains.

Pada dataran normatif sains, mengacu pada pemahaman bahwa Islam sebagai doktrin bersifat normative tekstualis, yang cukup dipahami dengan pendekatan gramatikal. Pada dataran teoritical sains, Islam dikaji dengan lebih dalam dari berbagai aspeknya yang akhirnya menumbuhkan suatu sikap atau pemahaman tertentu yang melahirkan suatu teori (perspektif pengetauan). Sedangkan dataran practical sains, Islam merupakan keberagamaan perwujudan dari respon terhadap doktrin yang bersifat dinamis. Keberagamaan inilah yang bisa menjadi berbagai disiplin dalam ilmu ke-Islaman, seperti sosiologi Islam, Psikologi Islam, ekonomi Islam, filsafat Islam, dan seterusnya sesuai dengan pendekatan dan bangunannya. Mungkin dalam istilah Gus Dur, inilah yang disebut *"Pribumisasi Islam*".

Sehingga menurut pandangan ahli sosiolog, agama berfungsi sebagai perubahan sosial karena ajaran agama yang dinilai sacral oleh penganutnya telah mempengaruhi pola hubungan sosial masyarakat sehingga melahirkan keteraturan dan pertentangan atau konflik, sehingga proses ini pada akhirnya akan melahirkan perubahan masyarakat.

Studi- studi dengan meodel pemahaman seperti ini akan melahirkan berbagai pemahaman tentang ajaran Islam yang pada

---

[24] Lihat Muhammad Abdul Halim Sani dalam, http://halimsani.wordpress.com/2010/03/04/menguak-pemikiran-hasan-hanafi/, akses 5 Maret 2012, Hasan Hanafi membangun landasan pemikiran hermenetisnya diatas emapat pilar; dari khasanah klasik ia memimilih ushul al fiqh, sementara fenomenaologi, marxisme, disampaing hermeneutika itu sendiri, dari tradisi intelektual barat. Hal ini merupakan ancangan baru mayoritas penafsir dan metode tafsir Al quran saat ini masih terbatas dengan menggunakan pendekatan filologi, hukum periwayatan atau laporan sejarah, teologi, filsafat, kajian mistik, jastifikasi penemuan sains, kajian sosio-politik, hingga pendekatan estetis pada al quran. Pada khazanah klasil ia memilih ushul al-fiqh, secara paraktis ia melihat ada keterkaitan yang erat antara kegiatan penafsir, dengan proses pembentukan hukum. Hal tersebut dikarenakan merumuskan hukum dalam rangka melihat realitas sosial memiliki permasalahan sangat komplek dalam dunia muslim.

gilirannya akan melahirkan berbagai ideology dan aliran seperti ahlus sunnah waljamaah, syi'ah serta aliran-aliran lain seperti Ahmadiyah. Dengan demikian study Islam dengan pendekatan sosiologis merupakan upaya untuk memahami timbal bailk ajaran Islam dengan perubahan masyarakat. Artinya, pada satu sisi ajaran Islam telah melahirkan perubahan masyarakat sedangkan disisi lainnya perubahan masyarakat diakibatkan oleh pemahaman keagamaan muslim.

Hubungan dialektik antara agama dan masyarakat ini menjadi focus utama dalam studi Islam dengan pendekatan sosiologis (sosiologi agama) dengan melihat keduanya sebagai bagian dari unsur-unsur system social. Dengan demikian sosiologi agama yang menjadi material dari kajianya adalah masyarakat beragama, dalam hal ini adalah muslim yang terbanggun dengan pola ajaran dan keberagamaanya masing-masing, sehingga melahirkan keberagaman yang bisa diamati secara empiris. Dealektika antara agama dan perubahan social merupakan suatu orientasi dalam memahami agama sebagai fenomena social. Agama yang memang lahir karena interaksi manusia.

Beberapa model study sosiologi telah dikembangkan untuk melakukan rekonstruksi ilmu keislaman maupun untuk membangun ilmu-ilmu sosial berbasis pada epistemology islam. *Pertama,* menekankan perlunya memasukkan ilmu sosiologi untuk melihat prilaku masyarakat muslim maupun pemahaman keagamaannya. Hal ini akan lebih memberi ruang bagi penjelasan-penjelasan ilmu keislaman yang lebih manusiawi dan lebih membumi "pribumisasi Islam", Istilah Gus dur. *Kedua,* akan terjadi proses islamisasi pengetahuan sekuler jika kajian terhadap ilmu tersebut dilakukan dengan bangunan epistemology ilmu Islam. Sehingga upaya yang kedua ini diharapkan mampu mengislamkan yang skuler menadi pencerahan ajaran islam sebagaimana yang terjadi pada masa renaissance di Eropa, dengan spirit yang sama dilakukan oleh Muhammad SAW membangun masyarakat madani.

Dengan demikian menurut T. Fahrizal[25] signifikasi pendekatan sosiologi dalam studi Islam, salah satunya adalah dapat memahami fenomena sosial yang berkenaan dengan ibadah dan muamalat. Pentingnya pendekatan sosiologis dalam memahami agama dapat dipahami karena banyak sekali ajaran agama yang berkaitan dengan masalah sosial. Besarnya perhatian agama terhadap masalah sosial ini, selanjutnya mendorong agamawan memahami ilmu-ilmu sosial sebagai alat memahami agamanya. Dalam bukunya yang berjudul Islam

---

[25]Lihat fahrizal dalam, http://makalahkuliahjurusanpai.blogspot.com/2011/04/pendekatan-sosiologi-dalam-studi.html, akses 5 Maret 2012.

Alternatif, Jalaluddin Rahmat telah menunjukkan betapa besarnya perhatian agama yang dalam hal ini adalah Islam terhadap masalah sosial, dengan mengajukan lima alasan. Sebagai berikut:

Pertama, al-Qur'an atau hadis proporsi kedua sumber hukum Islam itu berkenaan dengan urusan muamalah. *Kedua*, bahwa ditekankannya masalah muamalah atau sosial dalam Islam ialah adanya kenyataan bahwa bila urusan ibadah bersamaan waktunya dengan urusan muamalah yang penting, maka ibadah boleh diperpendek atau ditangguhkan (bukan ditinggalkan) melainkan tetap dikerjakan sebagaimana mestinya. *Ketiga*, bahwa ibadah yang mengandung segi kemasyarakatan diberi ganjaran lebih besar dari ibadah yang bersifat perseorangan. *Keempat,* dalam Islam terdapat ketentuan bila urusan ibadah dilakukan tidak sempurna atau batal, karena melanggar pantangan tertentu, maka kifaratnya ialah melakukan sesuatu yang berhubungan dengan masalah sosial. *Kelima*, dalam Islam terdapat ajaran bahwa amal baik dalam bidang kemasyarakatan mendapat ganjaran lebih besar daripada ibadah sunnah. Berdasarkan pemahaman kelima alasan diatas, maka melalui pendekatan sosiologis, agama akan dapat dipahami dengan mudah, karena agama itu sendiri diturunkan untuk kepentingan social.

PENUTUP

Dari uraian tentang Study Islam dengan Pendekatan Sosiologis dapat disimpulkan bahwa study ini melalui tiga tahap, yaitu normatif sains, teoritical sains dan practical sains. Pada dataran normatif sains, mengacu pada pemahaman bahwa Islam sebagai doktrin bersifat normative tekstualis, yang bisa dipahami dengan pendekatan gramatikal.

Pada dataran teoritical sains, Islam dikaji dengan lebih dalam dari berbagai aspeknya yang akhirnya menumbuhkan suatu sikap atau pemahaman tertentu yang melahirkan suatu teori (perspektif pengetahuan). Sedangkan pada dataran practical sains, yang merupakan substansi pendekatan sosiologis adalah Islam merupakan keberagamaan sebagai perwujudan dari respon terhadap doktrin yang bersifat dinamis sesuai dengan sosio kultural suatu masyarakat dengan segala karakter dan budayanya.

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman Mas'ud. *Antologi Studi Agama dan Pendidikan.* Semarang: Aneka Ilmu, 2004.

A. Qodri Azizy. *Pengembangan Ilmu- Ilmu ke- Islaman.* Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam: Departemen Agama RI, 2003.

Antoane Bara. *The Saviour, Husain dalam Kristianitas.* Jakarta: Citra, 2007.

Atang Ab. Hakim & Jaih Mubarok. *Metodologi Study Islam*. Bandung: Rosda Karya, 1999.

Abdurrhman Wahid (et.all). *Dialog Kritik dan Identitas Agama.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1993.

Ahmad Suaedy dan Ulil Abshar Abdalla. *Wacana Pembaca Pemikiran Abdurrahman Wahid, Gila Gusdur.*Yogyakarta: LKis, 2000.

Ammar Fauzi Heryadi. *Mengungkap Yang Tak Terungkap*. Iran: HPI-MC- SDM, Qoom, 2004.

M. Atho' Muhdzor. *Pendekatan Study Islam dalam Teori dan Praktik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Makmun Mukmin. *Diktat Mata Kuliah Sosiologi Tafsir*. Kudus: STAIN, 2003.

Nurcholis Majid. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Waqaf Paramadina, 2000.

Said Aqiel Sirodj. *Islam Kebangsaan: Fiqih demokratik Kaum Santri*. Ciganjur: Pustaka Pelajar, 1999.

Soerjono Soekanto. *Sosiologi Suatau Pengantar*. Jakarta: Raja Gragindo Persada, 1999.

Toha Hamim. *Faham Keagamaan Kaum Reformis.*Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.

EKONOMI ISLAM : SINTESIS EVOLUSIONER DAN PEMBACAAN KOMPARATIF EKONOMI KAPITALISME, MARXISME DAN SYARI'AH

Fathur Rochman Effendi

PENDAHULUAN

Ilmu ekonomi lahir sebagai sebuah disiplin ilmiah setelah berpisahnya aktivitas produksi dan konsumsi dalam kehidupan manusia. Hal ini merupakan insting alamiah manusia ketika dihadapkan pada persoalan bagaimana memelihara, mempertahankan dan menyambung kehidupannya. Sebuah siklus dari proses hidup yang semula individual seorang diri lalu bekerja sama sebagai anggota kelompok, yang makin lama makin berkembang pinak jumlahnya. Siklus tersebut bermula dari sekedar memungut hasil dari alam untuk memenuhi kebutuhan konsumsinya, atau memanjat pohon untuk berlindung sebagai survivalitas dirinya dari ancaman. Manusia identik dalam kredonya sebagai *homo homini lupus*, sesuatu yang sarkastik menggambarkan manusia saling memakan manusia.

Hal itu merupakan buah dari pertarungan, persaingan, kompetisi, peperangan untuk urusan yang sangat klasik dan usang, yakni mempertahankan dan menyambung kehidupan inderawi. Instink yang sangat verbal dalam kehidupan bahwa kelangsungan hidup dan survivalitas adalah hal yang paling dominan. Pertarungan merupakan satu bentuk uji materi untuk menunjukkan eksistensi hidup dan kekuasaan. Ketika ekonomi sebagai *logos* maka segala pertarungan dan perselisihan yang ada tak pelak hanya merupakan upaya survivalitas dan kelangsungan hidup semata. Dus, semua itu akhirnya bermuara pada satu hal yakni pertarungan ekonomi.

Bukan suatu kebetulan kalau kemudian kaum Marxis mengatakan kehidupan adalah upaya perebutan dan penguasaan *mode of production* (alat-alat produksi). Juga bukan sebuah kebetulan kalau Hegel maupun Hegelian meramu teori dialetika bahwa hidup adalah sebentuk pertarungan dan pertentangan, maka tidak aneh kalau sastrawan Wolfgang Goethe menyatakan, "*Ewig tasten an ewir an prablemen*" hidup adalah sebentuk konfigurasi pertemuan masalah ke masalah. Bahkan dalam perspektif ilmu sosial terutama pada analisa *dialektika materialism,* menyatakan bahwa seluruh jaring realitas sosial berdiri dalam dua kutub biner dimana biner ini membentuk oposisional (*opposisi biner*). Alat analisa ini menempatkan biner tersebut menjadi dua entitas yang berbeda bahkan bertolak belakang. Paradigma yang kelihatannya usang namun selalu kontekstual itu menempatkan sejarah sebagai siklus dialektika, pergesekan terus menerus yang melahirkan sintesis. Maka sejarah adalah daur ulang sintesis demi sintesis. Kalau Presiden Sukarno bilang, "*Jas Merah*", jangan sekali-sekali meninggalkan sejarah, itu hanya merupakan sintesis yang terdeterministik. Subyektifitas seseorang atas tafsiran sejarah yang mempengaruhinya.

Pengertian sejarah tersebut dalam perspektif Karl Marx, adalah lingkar sejarah yang dipengaruhi oleh determinisme ekonomi yang merupakan faktor-faktor produksi (*mode of production*). Maka kesejarahan manusia banyak dipengaruhi berbagai afinitas dalam meraih survivalitas terhadap kepentingan-kepentingan ekonomi. Sejauh tingkat resisten terhadap penguasaan alat-alat produksi juga amat menentukan jatuh bangunnya sebuah peradaban. Peradaban yang rapuh akan digusur oleh peradaban baru yang lebih kuat dan komprehensif. Dapat disimpulkan secara garis besar bahwa peradaban itu akan

mengalami sebuah siklus dimana fase kelahiran (kebangunan), fase perkembangan, fase keemasan (puncak) dan fase kejatuhan [1].

Ekonomi memang merupakan aktivitas yang boleh dikatakan sama tuanya dengan keberadaan manusia dimuka bumi. Tetapi kita baru mengenalnya ketika tahap perkembangan peradaban tertentu telah tercapai dalam kehidupan manusia, sebagaimana hukum gravitasi bumi telah berlaku sejak bumi ini diciptakan, meskipun baru bermilyard tahun kemudian Newton menemukanya. Dari sini dapat kita fahami bahwa sesuatu yang belum kita fahami hari ini, suatu saat, entah kapan, akan menjadi terbuka dan tercerahkan. Senyampang hal itu belum menjadi konsumsi ilmiah maka akan tetap menjadi rahasia sains. Persoalan ekonomi memang telah menjadi aktivitas *inhern* dalam masyarakat purba atau lampau, namun belum terdefinisikan dalam sebuah ranah disiplin pengetahuan tersendiri.

Karena persoalan produksi, *trading* (perdagangan) dan konsumsi adalah gejala kehidupan manusia yang universal sifatnya, maka benih-benih untuk lahirnya etika ekonomi sesungguhnya telah tersebar dan tercecer dimana-mana sesuai dengan penyebaran tempat hidup manusia. Meskipun demikian ternyata tidak semua tempat dapat menjadi lingkungan yang kondusif bagi tumbuhnya embrional etika ekonomi. Salah satu perkecambahan embrional ekonomi yang paling subur untuk berkembang melalui proses pemikiran, pengamatan dan penulisan teori-teori, metodologi dan buku-buku adalah masyarakat Barat. Masyarakat yang mana sejak masa abad pertengahan dengan semangat *renaissance* dan *afklarung* telah memiliki disiplin ilmiah yang cukup ketat terutama Benua Eropa. Hal ini amat menyolok kalau kita baca historiografi perkembangan pemikiran ekonomi karya Sumitro Djojohadikusumo, dimana mainstream ekonomi

---

[1] Franz Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx : Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme* (Jakarta: Gramedia, 1999) 8.

lebih didominasi *logosentrisme* Barat. Mulai Praklasik, Klasik, Neo-Klasik, Keynesian, Historimus, Marxisme atau Neo-Marxis, Kapitalisme, Liberalisme atau Neo-Liberalisme.[2]

Seluruh pustaka ekonomi lebih banyak berkecambah dari dunia Barat dan melaju menjadi *logosentrisme* pemikiran ekonomi dunia. Komarudin Hidayat lebih menukik menyatakan pasca peradaban Islam, masyarakat Barat lebih maju dalam itensitas pemikiran ilmiah, sains dan teknologi. Sejak enam abad terakhir praktis kepemimpinan dunia dipegang oleh Barat, setelah sebelumnya oleh dunia Islam. Dunia Islam jauh ketinggalan dalam menyumbangkan peradaban sains dan teknologi dan kreasi-kreasi lain. Islam sebagai paradigma syariat dan teologi memang kelihatan masih kokoh (untuk tidak mengatakan *jumud* atau beku), tetapi Islam sebagai paradigma peradaban berada di luar panggung permainan, dan cenderung sebagi penonton yang "cemburu".[3] Walaupun terasa Komarudin sangat simplifikasi dan plastis, namun sebagai *self critic* bisa jadi hal ini sebagai *tool* bahwa asupan ilmiah ekonomi Islam ter-*influence* (dipengaruhi) metodologi Barat atau paling santun menyebutnya sebagai negasi dialektika yang kompromis.

Terlepas dari sensifitas dikotomi Barat dan Timur, maka ada tiga hal untuk memahami dinamika pemikiran ekonomi Islam, *Pertama*; Ekonomi Islam merupakan paradigma "modifikasi" dimana basis ontologis dan ephistemologi-nya diinjeksi dengan konsep dan nilai Islam, yaitu: Iman (*faith*), Ilmu (*knowledge*),dan amal (*action*).[4] *Kedua;* Ekonomi Islam merupakan paradigma yang

---

[2] Sumitro Djojohadikusumo, *Perkembangan Pemikiran Ekonomi* (Jakarta: YOI, 1991)

[3] Komarudin Hidayat, "Melampaui Nama-Nama: Islam dan Posmoderisme," *Jurnal Kebudayaan Kalam*, Edisi 1(1994).

[4] Pemahaman ini merupakan modifikasi dari *Symbolic Interactionism* dimana sebuah perspektif dalam psykologi social yang mempelajari bagaimana manusia melakukan interaksi social (*social interaction*) dalam kehidupan sehari-hari. Maka

berdiri sendiri. Ini merupakan penggalian khazanah fikih *muamalah* dan mengejawantahkannya ke dalam dunia bisnis dan lembaga keuangan syariah kotemporer. Problem utamanya fase ini adalah rendahnya pemahaman masyarakat atas produk ekonomi syariah sebagai alternatif atas ekonomi *mainstream*. Problem berikutnya, belum adanya kecukupan supra dan infrastruktur dalam pengorganisasian ekonomi syariah di tingkatan yang lebih luas dan massif. Maka fase ini masih jauh dari *panggang* untuk dikatakan sempurna.

Ketiga; Ekonomi Islam merupakan sintesis evolusioner dari paradigma sebelumnya. Pada dinamika ini, Ekonomi Islam harus di baca melalui *Asbāb al-Nuzūl* atau historiografi berbagai arus pemikiran ekonomi sebelumnya. Terutama *grand narrative* disain ekonomi Kapitalisme dan pengkritik utamanya, ekonomi Marxisme. Dialektika keduanya melahirkan dinamika yang berkepanjangan yang mempengaruhi segala lini sistem, baik itu sosial, politik, budaya, pendidikan dan seperangkat ideologi politik.

Tulisan ini berangkat dari sebentuk verifikasi atas dinamika ekonomi Islam sintesis evolusioner. Fase pertama dan kedua cenderung menempatkan ekonomi Islam masih berdiri dalam ranah ontologi dan mencoba mencari bentuk organisasinya dalam epistemologi. Dalam hal ini ekonomi Islam masih berdiri kukuh sebagai sebuah paradigma alternative (*non mainstream*) sebagai anti tesis atas paradigma ekonomi *grand narrative* yang berbasis positivistik atau ekonomi *mainstream*. Yang kedua masih juga berdiri pada ranah ontologi belum menyentuh ranah aplikasi (aksiologi) hingga mampu menjadi terapan (*applied theory*) atau kurang lebih masih menjadi disiplin Fiqhiyah.

---

perspektif ini tidak bebas nilai. Baca, Iwan Triyuwono, *Organisasi dan Akuntansi Syariah* (Yogyakarta: LKiS, 2000) xxxiv.

Pada taraf ketiga, ekonomi Islam berdiri kukuh sebagai alternasi peradigma dari ekonomi *grand narrative* (Kapitalisme dan pengkritiknya, Sosialis-Marxisme) dalam ontologi, ephistemologi dan aksiologi. Jika ekonomi Islam merupakan sintesis dari keduanya, maka pertanyaan utamanya apakah ekonomi Islam hanya merupakan sintesis evolusioner?, dengan begitu ekonomi Islam berdiri sebagai perkecambahan dari ekonomi *grand narrative.*

HISTORIGRAFI ARUS PEMIKIRAN KAPITALIS *VERSUS* SOSIALIS KOMUNIS (SOSKOM).

Adalah teoritikus ekonomi *qualified* terkemuka*, **Adam Smith*** pada tahun 1776 lewat bukunya yang terkenal: "*Inquiri into the Nature and Causes Of the Wealth of Nations"* atau lebih dikenal kitab *Wealth of Nations* . Buku ini secara detil memberikan pandangan, pikiran, analisa dan teori-teori yang mendasari lahirnya sebuah sistem ekonomi yang sampai saat ini masih berlaku yakni kapitalisme-liberalisme. Smith percaya bahwa keserakahan individu tidak bertentangan dengan kepentingan umum. Keserakahan akan memotivasi orang untuk bekerja keras, bersaing dan untuk mencari untung bagi dirinya sendiri.

Dunia digambarkan sebagai media bertarung (*fighter*) yang akan mencapai keseimbangan (*equilibrium)* jika semua menjadi proponen keserakahan. Siapa yang kuat akan eksis dan siapa yang lemah harus keluar arena. Dalam pandangan Smith, keserakahan ini tidak akan menindas individu lainnya karena akan diimbangi oleh keserakahan dari lainnya. Sehingga akan muncul persaingan bebas yang ditata oleh "tangan-tangan tidak nampak" (*the invisible hand*). Dus, Smith tidak percaya pada dorongan subjektif yang ikhlas yakni kesadaran moral yang mendasari tindakan ekonomi seseorang. Masih dikatakan Smith dalam Heilbroner, bahwa,

> "…Bukan berkat kemurahan hati tukang daging, tukang bir dan tukang roti kita dapat makan siang, akan tetapi mereka memperhatikan kepentingan mereka sendiri. Kita berbicara bukan kepada rasa kemanusiaan mereka melainkan cinta mereka kepada diri mereka sendiri, dan jangan sekali-kali berbicara tentang keperluan kita melainkan keuntungan-keuntungan mereka…".[5]

Teori ini yang melandasi lahirnya hukum-hukum ekonomi sistem pasar yang kemudian termanifestasikan dalam *Ilmu Ekonomi Liberal / Sistem Ekonomi Kapitalis*. Sistem ini mendapat bentuknya pasca revolusi industri di Inggris saat ditemukan mesin uap oleh James Watt dan revolusi social Perancis (1789) yang melambangkan pergeseran dari sistem bangsawan feodal Eropa (*Borjuasi*) ke tangan kaum pemodal. Kapitalisme menjadi begitu menarik bagi kaum pemodal aristokrat. Keserakahan Kapitalisme mendapat proponen dari etika Protestan sebagai upaya memadukan duniawiyah (*Profan*) dengan hal-hal yang bersifat Ukhrowiyah (*Profetik*). Etika Protestan menyokong upaya kerja keras sebagai sumber kebahagiaan, keserakahan menjadi sesuatu yang dimaafkan) kalau pada akhirnya akan memajukan dunia. Dalil utama Kapitalisme menempatkan waktu sebagai *Time is Money* (waktu adalah uang) adalah sebentuk spirit yang menekankan produktifitas dan kompetisi.[6] Dari spirit ini, maka setidaknya orang mempunyai alasan memilih faham kapitalisme adalah:

---

[5] Roberl L. Heilbroner, *Tokoh-Tokoh Besar Pemikir Ekonomi* (Jakarta: UI Press, 1982.

[6] Dobb, M., 1987, "*Perkembangan Kapitalisme*", dalam M. D Rahardjo (ed.), *Kapitalisme: Dulu dan Sekarang* (Jakarta: LP3ES, tt.).

1. Manusia menurut kapitalisme adalah serakah. Keserakahan adalah kodrati, tidak bisa dirubah, dan yang bisa adalah rekayasa supaya konstruktif bagi kehidupan bersama manusia

2. Manusia menurut kapitalisme lebih realistik, tidak romantis, jujur dan tidak munafik

3. Dengan mekanisme pasar, manusia bebas mengekspresikan keinginan dan kebutuhannya, berapapun jumlah dan harga yang di inginkanya

4. Hasrat untuk bersaing lebih tertampung

5. Pasar dapat menyelesaikan masalah secara impersonal. Kalau orang mau beli sesuatu tidak dipengaruhi hal-hal personal semacam etnis, agama, kerabat dan lainnya.[7]

Untuk memahami kapitalisme secara gamblang bukanlah suatu perkara yang mudah. Namun demikan, setidaknya dari berbagai ulasan dari para proponen maupun penentang kapitalisme, kita dapat menarik suatu garis besar pokok-pokok kapitalisme ini. Term-term kapitalisme ini akan semakin jelas kita pahami kalau kita mengkajinya mulai dari sejarah perkembangan dan jalur-jalur penyebarannya. Dari berbagai perspektif yang ada, setidaknya ada empat hal yang menjadi ciri khas dan pokok-pokok kapitalisme, yaitu: positivisme, akumulasi kekayaan, imperialisme dan individualisme.

Keempat pokok-pokok kapitalisme ini kalau ditelusuri secara historis, akan berpangkal pada empat momentum atau peristiwa bersejarah, yaitu; *renaissance* dan *humanisme, etika protestan, revolusi industri* dan terakhir *revolusi Prancis.* Selanjutnya coba kita telaah lebih lanjut keterkaitan momentum

[7] P3EI UII, *Berbagai Aspek Ekonomi Islam* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1992).

sejarah tersebut dengan perkembangan kapitalisme selanjutnya. Secara anatomik kapitalisme memiliki lima ciri utama yang menonjol, yaitu:

Pertama, Kapitalisme menganggap ekspansi kekayaan yang dipercepat (melalui maksimasi laba) dan produksi yang maksimal serta pemenuhan "keinginan" *(want)* menurut preferensi individual sangat esensial bagi kesejahteraan manusia. *Kedua,* Kapitalisme menganggap bahwa kebebasan individu yang tak terhambat dalam mengaktualisasikan kepentingan diri sendiri dan kepemilikan atau pengelolaan kekayaan pribadi sebagai suatu hal yang sangat penting bagi inisiatif individu. *Ketiga,* Kapitalisme berasumsi bahwa inisiatif individual ditambah dengan pembuatan keputusan yang terdesentralisasi dalam suatu pasar kompetitif sebagai syarat utama untuk mewujudkan efesiensi optimum. *Keempat,* Kapitalisme tidak mengakui pentingnya peranan pemerintah atau penilaian kolektif, baik efesiensi alokasi, maupun pemerataan distribusi. *Kelima,* Kapitalisme mengklaim bahwa melayani kepentingan diri sendiri *(self interest)* oleh setiap individu secara otomatis melayani kepentingan sosial kolektif.[8]

Varian-varian dari kapitalisme pada tingkatan makro, antara lain, *Teori Rostow* (teori tahapan-tahapan sejarah perkembangan ekonomi dengan pendekatan kearah kualitatif), *Teori Harrod Domar* (kemakmuran diukur dengan adanya *saving* dan investasi, Pendekatan ini lebih matematis *mainded*), Max Weber, David Mc Lelland dan lainnya. Pada tingkatan mikro, ada tokoh yang sangat berpengaruh, bahkan sebagai *hadratusy syaikh*-nya teori mikro ekonomi kapitalisme yakni Hernando De Soto, mengatakan, masalah bukan terletak pada pasar tetapi pada *clean government*, sektor informal akan lebih berkembang bila tidak masuk kedalam sektor formal. Peranan pasar sangat dominant

[8] Fritjof Capra, *Titik Balik Peradaban: Sains, Masyarakat dan kebangkitan budaya*, Terj. M Thoyibi, (Yogyakarta: Yayasan Bentang, 1998).

dalam mempengaruhi segala sendi kehidupan akan tetapi pemerintahan yang tidak korup justru menciptakan stabilitas ekonomi.

Namun kelemahan kapitalisme terbesar adanya penghisapan terhadap kaum buruh seperti jargon Revolusi Perancis,*"E'xploitation de l'home Par'l Home"*. Pasar bisa memecahkan pemerataan, hanya cari untung bukan lahan kemanusiaan, Pasar tidak menyediakan *Public Goods*, pasar tidak bisa memecahkan problem *eksternalitas* (polusi, *social cost*), dilema orang tahanan karena pasar hanya *self interest*, *Natural Monopoly* dan *Asymetrix Information*. Ciri utama keseluruhan logika sistem pasar adalah adanya anggapan simetris antara kepentingan individu dengan kepentingan umum. Sedangkan pasar amat ditentukan oleh nilai tukar dan kesediaan barang sebagai kebutuhan utilitas manusia. Maka kegunaan suatu barang menjadi amat signifikan. Sifat-sifatnya yang melekat pada suatu barang dapat memenuhi suatu kebutuhan manusia, membuat barang itu mempunyai suatu nilai-pakai (*gebrauchswert, use-value*). Nilai-pakai dan nilai-tukar merupakan dua unsur dari barang dagangan, yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Nilai-pakai adalah pembawa nilai-tukar, dan nilai-tukar menyandarkan dirinya pada nilai-pakai, dan menampakkan diri dalam jumlah nilai-pakai barang dagangan lainnya pada proses pertukaran.[9]

Kapitalisme dalam sejarahnya melahirkan "anak haram"nya yang kemudian memberontak yang oleh kaum borjuis disebut "Hantu Komunisme". Meskipun benih-benih nilai-nilai filsafatnya berasal dari masa pemunculan sezaman, namun komunisme baru muncul sebagai sebuah ideologi politik setelah kapitalisem merajalela dimana-mana menimbulkan penderitaan dan kesengsaraan masyarakat terutama kaum buruh, proletariat dan *musthadz'afin* lainya.

---

[9] *Ibid.*

Pengkritik utama yang paling *mu'tabar* atas Kapitalisme adalah ***Karl Marx*** lewat bukunya yang terkenal "*Das capital Kritik Der Politischen Ekonomie*" (1867). Lewat buku itu Marx membuktikan, berdasar hukum-hukum ekonomi kapitalis bahwa dengan kapitalisme, masyarakat tanpa klas, tanpa kepemilikan pribadi atas alat-alat produksi dan tanpa penghisapan, merupakan produk yang tak terelakkan dari sejarah. Komunisme merupakan manifestasi dari sosialisme yang bersifat ilmiah. Revolusi sosialis dan masyarakat tanpa kelas merupakan hasil obyektif dan "niscaya"dari kontradiksi-kontradiksi yang terkandung dalam produksi kapitalisme. Komunisme merupakan keniscayaan sejarah dan kapitalisme akan menggali liang kuburnya sendiri.[10]

Ajaran Marxis ini diperkenalkan oleh sahabatnya Engels menjadi ideologi menyeluruh yang dinamakan, "Pandangan Dunia Ilmiah Sosialis" atau "Marxisme" menemukan bentuknya dalam Kongres Partai "Social Demokrat Jerman" (1891) di Erfurt dimana sayap Marxis amat mendominasi. Konsep Marxisme Komunis melahirkan dua tokoh yakni Karl Kautsky yang setia pada pandangan perjuangan klas sosialisme revolusioner dan Eduard Bernstein yang lebih revisionis atas pandangan Marx dan lebih menyukai reformasi sosial lewat koperasi dan serikat buruh daripada jalan revolusi dengan senjata. Kemudian stimulan utama komunis ini berkembang pesat di Rusia setelah *Revolusi Bolshevik* dimana oleh Vladimir Illich Lenin menyempurnakan transfer Engels yang melihat Marxis sebagai ideologi menyeluruh dengan dua piranti utamanya, yakni *Historis Materialisme* dan *Dialektis Materialisme* ***(DIAMAT).***[11]

---

[10] Franz Magniz Suseno, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis*, Cet. 9, (Yogyakarta: Kanisius, 1992).

[11] William Ebenstein dan Edwin Fogelman, *Isme-Isme Dewasa Ini*, Terj. Alex Jemadu, (Jakarta: Erlangga, 1994).

Karl Marx lewat komunis mempunyai pandangan yang begitu membius bagi proletariat dan para intelektual organik, yakni :

1. Sistem kapitalis merupakan penghisapan manusia (tenaga kerja/buruh) sehingga membutuhkan perjuangan kelas dan revolusi yang dapat mengakhiri penghisapan oleh kaum pemilik modal/kapital
2. Perjuangan itu akan berhasil karena didukung oleh hukum perkembangan sejarah yang meyakini kapitalisme akan runtuh dan akan melahirkan masyarakat sosialis.
3. *Analisa nilai lebih*. Kalau kapitalis mempunyai "kekhasan" bahwa semua produk kerja bernilai sebagai komoditi sehingga dua barang yang berbeda dapat memiliki nilai yang sama. Dua barang yang berbeda dapat memiliki nilai komoditi yang sama ditentukan oleh jumlah jam kerja yang diperlukan untuk menghasilkan.

Di situlah komunisme membayangi kapitalisme. Analisa sejarah yang dilakukan Marx bahwa kapitalisme segera runtuh sampai sekarang tidak terbukti malah kapitalisme beranak pinak dan dengan strategi baru "*Mencolo putro mancolo putri*", namun komunisme tetap tumbuh subur selama ketidakadilan dan kesengsaraan masih mengeram. Pertarungan kedua faham ekonomi yang kemudian melebar menjadi konflik ideologi masih sengit terjadi bahkan skalanya tidak tanggung-tanggung luasnya: Mondial.

ARAS PEMIKIRAN EKONOMI

Pada dasarnya epistemologi dalam Islam berangkat dari dimensi spiritual, dimana berawal dari premis bahwa semua pengetahuan adalah pengetahuan Tuhan (QS. 96 : 1-5). Maka pengetahuan yang benar dan absolut adalah Allah semata, dan pengetahuan tersebut

hanya dapat dicapai manusia melalui dimensi kualitas spiritualnya untuk selalu menggunakan seluruh potensi akal fikirannya (*afalā ta'qilūn*). Wahyu merupakan sumber petunjuk dalam mencapai kebenaran Allah dengan instrumen Al-qur'an dan Al-hadist, disamping realitas kosmos. Maka instrumen hujah-dalil menggunakan dua hal, yakni (a) ***Dalil Aqli*** (*kontekstual*) dan (b) ***Dalil Naqli*** (*tekstual*). Kebenaran wahyu dapat dibuktikan dengan melihat realitas empiris, namun perlu sistematisasi dan interpretasi yang konstan dan berulang-ulang dan juga membutuhkan proses pemikiran, kontemplasi, rasionalisasi untuk memahami fenomena tersebut. Dengan demikian dapat ditarik suatu pemahaman bahwa wahyu, realitas dan nalar adalah sumber epistemologi dalam Islam.

Penekanan Syariat itu bukan bersifat primordial atas representasi pengetahuan Islam semata *zakelij* bersifat *ubudiyah mahdah* (ritus harian). Karena itulah dalam Islam tidak dikenal adanya pemisahan antara ilmu pengetahuan dan agama, karena pengetahuan berguna bagi manusia untuk mendekatkan diri (Iman) kepada Allah. Hal ini tentunya berbeda sekali dengan pandangan ilmiah modern (Barat) yang dengan tegas menyatakan bahwa agama bukanlah suatu wilayah di mana nalar dipraktekkan, akan tetapi lebih merupakan wilayah di mana keimanan dan akal seringkali berseberangan secara eksklusif. Tampak pertentangan antara agama dan ilmu pengetahuan yang muncul dalam masyarakat Barat terjadi karena adanya *gap* yang tidak bisa mempertemukan keduanya dalam bahasan yang lebih komprehesif. Hal itu terjadi karena tidak adanya dialog secara intim antara agama dan pengetahuan. Seperti halnya humanisme yang tumbuh di masyarakat Barat yang pada akhirnya berkembang menjadi sekularisme.

Allah SWT telah melengkapi individu dengan rasa, nalar dan keimanan untuk mengingat perjanjian spiritualnya dengan Allah. Pada dasarnya setiap manusia telah mempunyai bekal iman yang diperoleh semenjak ditiupkannya ruh dalam jasad manusia,

yang kadar dan kualitasnya tergantung pada bagaimana diri manusia menggunakan intelegensinya dan berinteraksi dengan lingkungannya (QS. 7: 172). Individu yang secara sadar mengetahui hakikat sejatinya akan menggunakan instrumen itu untuk mengetahui secara dekat Sang Pencipta. Dengan demikian, pengetahuan dalam Islam tidak hanya untuk mengetahui fenomena duniawi saja, akan tetapi lebih dimaksudkan untuk mengetahui Sang Pencipta, sehingga akan semakin mempertebal keyakinan (iman) kepada Allah.

Berangkat dari telaah yang menggunakan pendekatan verifikasi atau di-"furify". Maka dapat menilai prinsip mana dari yang ada itu bertentangan dengan prinsip Islam maka di hapuskan, sedangkan yang relevan diambil dan untuk hal yang perlu penekanan perlu ditekankan. Artinya kita tetap memanfaatkan prinsip konvensional yang ada tidak perlu menghapuskannya dan mencari yang baru lagi. Rekonstruksi atas teori ini adalah untuk menginternalisasikan nilai-nilai Islam yang belum di eksplanasikan didalamnya seperti, nilai tauhid, konsep kepemilikan yang Islami, amanah, dan pertanggung-jawaban secara Islam. Sebagai proses membangun konstruk dasar "prinsip dalam" dari sebuah bangun organisasi.

Oleh karena itu, internalisasi nilai-nilai Islam perlu dilakukan, yang akhirnya kita berhasil membuat konsep yang dinamakan dengan *shari'ate enterprise theory*.[12] Konsep teoritis inilah yang digunakan ekonomi-akuntansi syari'ah. *Shari'ate enterprise theory* yang sarat dengan nilai Islam dirancang untuk dapat memenuhi konsep pertanggung-jawaban dalam Islam. Sehingga ia tidak saja membawa pertanggung-jawaban pada *stakeholders*, tapi juga pertanggung-jawaban pada Allah, dan alam.

---

[12] Vernon Kam, *Accounting Theory* (Canada: John Wiley & Sons, 1990).

Dengan konsep pertanggungjawaban hanya kepada Allah semata ini, maka pada akhirnya dapat membebaskan manusia dari penyembahan kepada berhala-berhala dunia seperti uang, materi, ideologi, pemilik modal dan lain sebagainya. Inilah sebenarnya esensi dari semangat tauhid yang dijadikan sebagai landasan ontologi akuntansi syari'ah, di mana akuntansi syari'ah berfungsi sebagai instrumen yang membebaskan manusia dari realitas-realitas semu beserta jaringan-jaringan kuasanya, untuk kemudian mengantarkannya pada realitas Illahi yang mengikat manusia dalam kehidupan sehari-hari.

Dengan konsep pertanggungjawaban hanya kepada Allah semata ini pula, secara otomatis manusia juga telah bertanggung jawab terhadap terhadap seluruh alam beserta isinya. Ini dikarenakan Allah-lah penguasa atas langit dan bumi, yang kesemuanya patuh dan tunduk pada ketentuan-ketentuan-Nya. Manusia yang bertanggung jawab kepada Tuhan, dia akan selalu mematuhi petunjuk-petunjuk-Nya yang tertuang dalam syari'ah Islam. Padahal dalam syari'ah berisi ajaran tentang bagaimana tata cara manusia melakukan hubungan dengan Tuhan (*hablum minallah*) dan dengan sesama mahkluk-Nya (*hablum minan naas*) yang baik. Sehingga dengan mematuhi syari'ah Islam, manusia akan dapat membina hubungan yang baik dan secara bertanggung jawab dengan sesama makhluk Tuhan.

Hal ini dimungkinkan, karena aksioma yang digunakan bersumber dari nilai-nilai tauhid, yakni Allah adalah pemilik yang mutlak atas apa yang di langit dan di bumi. Ini menunjukkan bahwa sumber amanah utama dalam *shari'ate enterprise theory* adalah Allah. *Shari'ate enterprise theory* juga membawa perubahan dalam perumusan akuntansi yang digunakan. Perumusan akuntansi dalam pandangan teori ini merupakan ekspresi dari konsep kepemilikan dalam Islam yang mengakui bahwa dalam harta yang kita miliki terdapat hak orang lain seperti fakir miskin, anak-anak yatim, *ibn sabīl,* dan lain-lain. Dengan

demikian, sebuah sumber daya (*asset*) di samping di dalamnya melekat kepemilikan *shareholders*, *bondholders*, juga terdapat hak *mustahiq* (golongan yang berhak menerima zakat), *stakeholder*s, dan alam.

Dalam ekonomi Islam, seperti yang telah disebutkan diatas bahwa pendekatan postulat yang sinergi dengan visi ekonomi Islam adalah postulat *enterprise theory* dengan memberlakukan premis baru yang menjadi landasan dalam pendistribusian rahmat/kekayaan.[13] Premis ini tidak lagi berbicara tentang besar kontribusi partisipan tapi upaya para *stakeholder* sebagai *khalīfatullāh fi al-arḍ* dalam menyebarkan rahmat bagi seluruh alam. Melihat hal ini, konsep-konsep yang dibawa oleh *enterprise theory* yang berbasis syari'ah tidak saja berkarakter humanis dan emansipatoris tapi juga transedental dan teleologikal.

Dalam Islam kita mengenal adanya konsep trilogi *iman-ilmu-amal*, *iman-sholat-zakat* dan juga konsep *iman-amanah-hisab*, di mana dari konsep-konsep tersebut mengandung pengertian bahwa dalam Islam, segala perilaku harus dimulai dari keimanan, suatu sistem kepercayaan terhadap adanya dzat yang absolut yaitu Tuhan. Tuhan adalah asal dan tujuan akhir dari segala aktivitas manusia di dunia. Keimanan harus diaktualisasikan dalam tindakan (amal) nyata, karena dengan keimanan manusia akan menyadari posisinya sebagai *khalīfatullāh fi al-arḍ* yang mempunyai tugas untuk mencerminkan kualitas-kualitas-Nya dan untuk menyebarkan *raḥmatan li al-'alamīn*. Dengan amanah yang diberikan Allah tersebut, maka sebagai konsekuensinya manusia harus bertanggung jawab atas segala amal perbuatannya di dunia hanya kepada Allah semata

---

[13] Ahmed Belkaoui, 1981, *Accounting Theory* (New York: Harcourt Brave Jovanovich, Inc., 1981).

Dalam Islam dikenal adanya prinsip nilai *humanisme teosentrik*, yaitu suatu agama yang memusatkan dirinya pada keimanan terhadap Tuhan, akan tetapi mengarahklan perjuangannya untuk kemuliaan peradaban manusia. Kuntowijoyo menyatakan, bahwa berdasarkan prinsip humanisme teosentrik ini pula, Islam dapat dibedakan dengan agama lain yang cenderung menganut panteologisme, yaitu pemikiran serba teologi yang mempunyai kecenderungan meremehkan pemikiran rasio. Dalam Islam memang dikenal adanya wahyu yang bertindak sebagai furqan, pembeda kebenaran dan kepalsuan dan sebagai petunjuk. Akan tetapi Al Qur'an jelas sekali senantiasa menekankan digunakannya akal, observasi empiris atau pengalaman dan bahkan intuisi untuk memperoleh kebenaran atas dasar petunjuk wahyu tersebut. Pada poin inilah yang menyebabkan Islam tidak pernah mengalami konflik dengan sistem pengetahuan rasional[14].

Maka kalau diyakini semua bahwa alam ini diciptakan Tuhan maka tentu juga konsep akuntansi tidak akan lepas dari kekuasaannya, artinya tidak salah jika konsep itu dijadikan pedoman dalam merumuskan teori yang islami. Hal ini berarti bahwa konsep akuntansi yang sekarang dapat dipakai sebagai dasar dan intelektual muslim cukup menjadi tukang pangkas untuk yang tidak sesuai dengan syariat Islam dan tukang tambal untuk yang perlu tambahan dan penekanan sesuai syariat Islam.

Kalau filsafat etika ekonomi kapitalis berasaskan *Laissez Faire* (bebas, liberal) dan filsafat ekonomi SOSKOM adalah konsep *pertarungan kelas* maka etika filsafat ekonomi Islam adalah *tauhid* (QS.39:38). Sistem ekonomi Islam merupakan penerapan ilmu ekonomi dalam praktek sehari-sehari bagi individu, keluarga, kelompok masyarakat maupun pemerintah/penguasa dalam rangka mengorganisir factor produksi,

---

[14] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk aksi* (Bandung: Mizan, 2000).

distribusi dan pemanfaatan barang dan jasa yang dihasilkan tunduk dalam peraturan / perundang-undangan Islam (***Syariah-Sunatullah***). Sumber terpenting ekonomi Islam adalah Al-qur'an, Al-hadist dan suri tauladan perilaku tindak ekonomi dalam Zaman Kholifah. Namun demikian hingga saat ini belum terdapat satu litelatur pun yang mengemukakan tentang sistem ekonomi Islam secara totalitas atau menyeluruh. Yang ada baru merupakan pembahasan secara parsial saja seperti hal-nya zakat, riba, bank islam, dsb.

Sepanjang pergerakan Mahasiswa Indonesia dari berbagai kurun, sangat antusias mendalami dan mempelajari ilmu ekonomi "*Babon*" yakni Kapitalisme dan Sosialis. Karena kedua paradigma tersebut merupakan sebentuk literasi yang sarat pergerakan politik dan paradigma tersebut hampir menjadi konsumsi pengetahuan seluruh belahan dunia. Peranan ekonomi Islam menjadi sumber referensi alternative menjadi sangat krusial. Munculnya ekonomi Islam sebagai kebenaran perlu diupayakan untuk menuntun kebijaksanaan pembangunan ekonomi dalam rangka regenerasi kebudayaan dari *homo-economicus* menjadi *homo-Islamicus*. Berhasilnya proses regenerasi dalam artian Islamisasi ilmu ekonomi bergantung ketepatan strategi untuk meulai perjalanan panjang dalam mengubah struktur social ekonomi yang opresif dan tidak adil. Dan proses Islamisasi ilmu ekonomi ini akan gugur di tengah jalan bila kita hanya menonjolkan basa-basi simbolis dan slogan kosong, spanduk terpampang, terompet melengking dan bendera berkibar. Oleh karena itu kita harus menegakkan keunggulan nilai Islami dalam pembangunan ekonomi sebagai revisionis nilai-nilai dari Kapitalisme dan Soskom.

Tujuan ekonomi Islam setidaknya dapat kita kenali adalah, (1) Tujuan umum ekonomi Islam adalah sebagai sarana pertanggungjawaban kepada Allah swt. atas pengelolaan amanah yang diberikan-Nya kepada manusia sebagai *khalīfatullāh fī al-arḍ* (2) Tujuan khusus ekonomi Islam adalah sebagai instrumen dalam

rangka menjalankan tugas kekhalifahan manusia, yaitu menyeru pada kebaikan (*humanisasi*), mencegah distorsi-distorsi *(liberasi-emansipasi*) dan membawa manusia kepada Tuhan (*transendensi*).[15] Kemudian agar tujuan laporan ini dapat dicapai, maka diperlukan beberapa karakteristik kualitatif yang harus dipenuhi, utamanya adalah *kejujuran, kebenaran* dan *keadilan*, di samping beberapa karakteristik kualitatif ekonomi *mainstream* yang ada saat ini, yang sesuai dengan nilai-nilai Islam. Namun demikian, penelitian ini tidak sampai membahas tentang karakteristik kualitatif ekonomi *mainstream* mana saja yang sesuai atau tidak sesuai dengan nilai dan ajaran Islam.

PENUTUP

Tiap disiplin ilmu pengetahuan, seni budaya, ekonomi, memiliki tiga kerangka berfikir yang mendasari bangunan sistemnya. Pertama, landasan *ontologis* berkaitan dengan persoalan objek telaah atau hakekat pengetahuan bersangkutan. Kedua, landasan *epistimologis* mempersoalkan tentang cara memperolehnya atau metodologi. Ketiga, landasan *aksiologis* membicarakan kegunaan dari pengetahuan bersangkutan. Bersandar pada isi ketiga kerangka landasan tersebut maka pengetahuan kemudian dibeda-bedakan menurut jenisnya. Demikian juga kajian ekonomi, Menurut Gunnard Myrdal[16],ekonomi merupakan suatu gejala social dan tiap studi tentang suatu masalah social betapapun terbatas ruang lingkupnya memang dan harus ditentukan oleh penilaian. Dengan kata lain di tentukan oleh *etika*. Suatu ilmu social yang "tidak memihak" menurut Myrdal tidak pernah ada. Jadi ilmu ekonomi bukan merupakan ilmu yang *bebas nilai* karena ilmu ekonomi masih sarat memuat nilai kultur barat.

---

[15] Nugroho, Ristanto Sapto, "Analisis Kritis-Komparatif Tujuan Laporan Keuangan dalam Paradigma Kapitalis dan Syariah Islam", *Skripsi*, (Malang: FE, Unibraw, 1992).

[16] Gunnar Myrdal, *Obyektifitas Penelitian Sosial*"(Jakarta: LP3ES, 1982).

Sistem ekonomi Islam adalah sistem ekonomi yang mandiri jadi bukan merupakan Sistem Ekonomi Liberal, Komunis, Sosialis maupun Sistem Ekonomi Campuran. Yang membedakan sistem ekonomi Islam dengan sistem ekonomi yang lain adalah[17]:

a) Asumsi dasar (norma pokok) atau aturan main dalam proses maupun interaksi kegiatan ekonomi yang diberlakukan. Dalam ekonomi Islam asumsi dasarnya adalah *Syari'ah Islam* diberlakukan secara menyeluruh terhadap individu, keluarga, kelompok masyarakat, usahawan, maupun penguasa (pemerintah) dalam memenuhi kebutuhan hidupnya baik untuk keperluan jasmani dan rohani.

b) Ekonomi Islam ingin mencapai masyarakat yang berkehidupan sejahtera dunia dan akhirat, yakni tercapainya pemuasan optimal pelbagai kebutuhan jasmani rohani, perorangan atau masyarakat, juga alat pemuas yang dicapai secara optimal dengan pengorbanan tanpa pemborosan dan kelestarian alam dapat terjaga.

c) Prinsip ekonomi Islam menerapkan azas efisiensi dan manfaat dengan tetap menjaga kelestarian lingkungan alam.

d) Motif ekonomi Islam adalah mencari keuntungan di dunia maupun di akhirat selaku *khalīfatullāh fī al-arḍ* dengan jalan beribadah dalam arti seluasnya.

e) Hak milik relatif perorangan diakui sebagai usaha dan kerjasama secara halal dan dipergunakan untuk hal-hal yang halal pula.

f) Dilarang menimbun harta benda dan menjadikannya terlantar.

g) Dalam harta benda itu terdapat hak untuk orang miskin yang selalu meminta, dan oleh karena itu harus dinafkahkan

---

[17] Suroso Imam Jazuli, *Prinsip-Prinsip Ekonomi Islam* (Yogyakarta: P3EI UII, 1992).

sehingga dapat di capai pembagian rizki. Pada batas tertentu hak milik relative tersebut dikenakan zakat.

h) Perniagaan diperkenankan akan tetapi riba di larang.

i) Tidak ada perbedaan suku dan keturunan dalam bekerja sama yang menjadi ukuran perbedaan hanyalah prestasi kerja.

Maka dapat diambil kesimpulan bahwa ekonomi Islam bukanlah sintesis evolusioner dari paradigma sebelumnya semacam Kapitalisme dan Sosialis-Komunis, Namun Islam cukup kaya dengan khazanah dan basis ontology, ephistemologi dan aksiologi yang mencoba mendisain sebuah format ekonomi Islam yang lebih mandiri. Cuma dalam aras pemikiran, kita tidak menafikan adanya sintesis evolusi yang di eksplanasikan dalam konsep-konsep dan postulat-postulat yang menjadi proponen ekonomi Islam. Semuanya masih serba memungkinkan ?. *Wallāh a'lam Bi al-ṣawāb.*

DAFTAR RUJUKAN

Ahmed Belkaoui. *Accounting Theory*. (New York: Harcourt Brave Jovanovich, Inc., 1981.

Iwan Triyuwono. *Organisasi dan Akuntansi Syariah,* Cet.I. Yogyakarta: LKiS, 2000.

Franz Magniz Suseno. *Filsafat sebagai Ilmu Kritis*, Cet. 9, Yogyakarta: Kanisius, 1992.

--------. *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis Ke Perselisihan Revisionisme*, Cet. II. Jakarta: Gramedia, 1999.

Fritjof Capra. *Titik Balik Peradaban: Sains, Masyarakat dan kebangkitan budaya*. Terj. M Thoyibi. Yogyakarta: Yayasan Bentang, 1998.

Gunnar Myrdal. *Obyektifitas Penelitian Sosial*. Jakarta: LP3ES Jakarta,1982.

Komarudin Hidayat. ”Melampaui Nama-Nama: Islam dan Posmoderisme”*,* dalam *Jurnal Kebudayaan Kalam*, Edisi 1 (1994).

Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk aksi.* Bandung: Mizan, 1998.

M. Dobb. “Perkembangan Kapitalisme”, dalam M. D Rahardjo (ed.), *Kapitalisme: Dulu dan Sekarang* . Jakarta: LP3ES, 1987.

P3EI UII. *Berbagai Aspek Ekonomi Islam*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana,1992.

Ristanto S. Nugroho. “Analisis kritis-komparatif tujuan laporan keuangan dalam paradigma kapitalis dan syariah Islam”, *Skripsi*. Malang: FE. Unibraw, 2002.

Roberl L. Heilbroner. *Tokoh-Tokoh Besar Pemikir Ekonomi*. Jakarta: UI Press, 1982.

Sumitro Djojohadikusumo. *Perkembangan Pemikiran Ekonomi*, Buku 1. Jakarta, YOI, 1991.

Suroso Imam Jazuli. *Prinsip-Prinsip Ekonomi I*slam. Y!ogyakarta: P3EI UII, 1992.

Vernon Kam. *Accounting Theory*. Canada: John Wiley & Son, 1990.

William Ebenstein dan Edwin Fogelman. *Isme-Isme Dewasa Ini*, Terj. Alex Jemadu. Jakarta: Erlangga, 1994.

KEDUDUKAN SAKSI DAN SUMPAH DALAM PERADILAN PERSPEKTIF *AL-A'IMMAH AL-ARBA'AH*

Kadenun

PENDAHULUAN

Dalam suatu peradilan yang diselenggarakan oleh pengadilan, pembuktian dengan saksi dalam prakteknya, lazimnya disebut dengan kesaksian. Dalam hukum *Murāfa'ah* (Hukum Acara) Perdata, pembuktian dengan saksi sangat penting artinya, terutama untuk perjanjian-perjanjian dalam hukum kebiasaan/adat, di mana pada umumnya karena adanya saling percaya maka sehelai suratpun tidak dibuatkan. Oleh karena bukti berupa surat tidak ada, maka pihak-pihak akan berusaha untuk mengajukan saksi yang dapat membenarkan atau menguatkan dalil-dalil yang diajukan di muka persidangan.[1]

Terlebih lagi dalam hukum Acara Pidana, pembuktian dengan saksi sangatlah urgen, karena saksi merupakan bukti yang paling diperlukan dalam persidangan perkara pidana, di samping bukti-bukti lainnya.

Adapun sumpah dalam perkara perdata merupakan alat bukti yang cukup penting, sebab yang disumpah adalah salah satu pihak yaitu penggugat atau tergugat, oleh karena itu yang menjadi alat bukti adalah keterangan salah satu pihak yang dikuatkan dengan sumpah dan bukan sumpah itu sendiri.

Pembahasan

Pengadilan itu diselenggarakan berdasarkan empat perkara, yaitu: Keterangan Saksi (*Syahādah*), Sumpah (*Yamīn*), Penolakan Sumpah (*Nukul*), dan Pengakuan atau Gabungan dari keempat perkara ini.[2]

Berbicara tentang Saksi, maka saksi dibagi menjadi tiga, yaitu: tentang Sifat-sifat Saksi, Jenis Kelamin, dan Bilangannya. Tentang Sisfat-sifat yang dipegangi dalam penerimaan saksi, maka secara garis besarnya ada lima perkara, yaitu: Keadilan, Kedewasaan, Islam,

[1] R. Subekti dan Tjitrosudibio, *Kitab Undang-undang Hukum Perdata*, (Jakarta: Pradaya Paramita, 1981), 86.

[2] Ibnu Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), Juz II, 484.

Kemerdekaan, dan Tidak Diragukan Niat Baiknya. Sebagian sifat-sifat ini telah disepakati sedangkan sebagian lainnya masih diperselisihkan oleh *al-A'immah al-Arba'ah.*

Keadilan

Kaum muslimin telah sepakat untuk menjadikan keadilan adalah sebagai syarat dalam penerimaan kesaksian saksi, ini berdasarkan firman Allah: *"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridlai, supaya jika seorang lupa, maka seorang lagi mengingatkannya"* (al-Baqarah; 2: 282)".[3] Dan dalam ayat yang lain juga disebutkan, yaitu: *"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu"* (al-Thalaq;25:2).[4]

Fuqaha berselisih pendapat mengenai pengertian keadilan. Jumhur fuqaha berpendapat, bahwa keadilan merupakan suatu sifat tambahan atas keislaman. Yakni menetapi kewajiban-kewajiban syara' dan anjuran-anjurannya, dengan menjauhkan perkara-perkara yang haram dan makruh.

Sedangkan Imam Abu Hanifah berpendapat, bahwa keadilan itu cukup dengan lahirnya Islam dan tidak diketahui adanya cela padanya. Silang pendapat tersebut disebabkan oleh adanya keragu-raguan mereka tentang *mafhum*-nya sebutan "keadilan" yang menjadi bandingan dengan "kefasikan". Demikian itu karena fuqaha telah sependapat bahwa kesaksian orang fasik itu tidak diterima, berdasarkan firman Allah: *"Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti…"* (al-Hujurat;49:6)[5]

Tetapi Fuqaha tidah berselisih pendapat, bahwa kesaksian orang fasik itu dapat diterima, jika telah diketahui taubatnya. Kecuali jika kefasikannya itu terjadi sebelum melakukan *qadzafI* (menuduh berzina). Sebab Imam Abu Hanifah berpendapat, bahwa kesaksian orang fasik itu tidak diterima, meskipun sudah bertaubat. Sedangkan Jumhur Fuqaha berpendapat, bahwa taubatnya orang fasik dapat diterima.[6]

---

[3] Depag. RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Semarang: Toha Putra, 1989), 70.

[4] *Ibid.*, 945.

[5] *Ibid.*, 846.

[6] Abd al-Raḥmān al-Jaziri, *Kitāb al-Fiqh 'alā Madhāhib al-Arba'ah*, Juz IV (Kairo: Dar al-Dayan, 1987), 135.

Perbedaan pendapat ini disebabkan adanya perbedaan pemahaman terhadap firman Allah: *"… dan janganlah kamu terima kesaksian mereka untuk selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang fasik, kecuali orang-orang yang bertaubat sesudah itu dan memperbaiki (dirinya)"* (al-Nur;24:4-5)[7]

Pemahaman terhadap ayat tersebut adalah apakah pengecualian (*al-istitsna'*) pada ayat di atas kembali kepada penggalan kalimat yang paling dekat, ataukah kepada seluruh kalimat, kecuali yang di*takhsish*kan oleh Ijma', yaitu bahwa suatu *taubat* itu tidak dapat menghapuskan *hadd*, hal ini sebagaimana telah disebutkan sebelumnya.

Kedewasaan

Fuqaha telah sepakat bahwa kedewasaan itu menjadi persyaratan pada perkara-perkara yang padanya pula disyaratkan suatu keadilan. Namun mereka berselisih pendapat mengenai kesaksian anak-anak, khususnya dalam hal "kejahatan" (*al-Jarīmah*) dan "pembunuhan".

Jumhur Fuqaha *Amshar* (di negeri-negeri besar) menolak atas kesaksian anak-anak tersebut, hal ini karena telah terjadi Ijma' (kesepakatan) di antara mereka. Seperti yang telah disebutkan di atas bahwa di antara syarat-syarat bagi seorang saksi adalah keadilan (harus adil) dan di antara syarat-syarat keadilan adalah kedewasaan. Oleh karena itu, menurut Imam Malik kesaksian anak-anak tersebut sebenarnya bukan merupakan suatu kesaksian, melainkan hanya merupakan suatu petunjuk (*qarinah al-hal*). Maka dari itu, dalam hal kesaksian anak-anak tersebut, Imam Malik mempersyaratkan tidak terpisah-pisahnya mereka, supaya mereka tidak merasa takut.[8]

Kemudian para Pengikut Imam Malik berselisih pendapat mengenai apabila di antara anak-anak tersebut terdapat anak yang sudah cukup besar (dewasa). Dapatkah mereka memberikan kesaksian atau tidak ?

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan Fuqaha, bahwa dalam kesaksian tersebut disyaratkan ada bilangan/jumlah saksi. Tetapi terdapat perbedaan pendapat tentang apakah pada kesaksian anak-anak tersebut disyaratkan untuk kelelakian atau tidak. Selain itu, diperselisihkan pula apakah kesaksian anak-anak tersebut dapat

---

[7] Depag. RI, *Ibid.*, 544.

[8] Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh*, Juz II (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 203.

diberlakukan terhadap hal-hal yang berkenaan dengan kasus pembunuhan yang terjadi di antara mereka ?

Dalam hal ini, Imam Malik berpegang pada ketentuan yang diriwayatkan dari Ibnu Zubair, dan Imam Syafi'i mengatakan bahwa jika seseorang beralasan dengan hal ini, maka dikatakan padanya bahwa Ibnu Abbas r.a telah menolaknya, sementara al-Qur'an juga menunjukkan ketidakbenaran pendapat tersebut. Pendapat Imam Malik ini dikuatkan dan dipegang oleh Ibnu Abi Laila serta segolongan *Tabi'in*.[9]

Kebolehan yang dikatakan oleh Imam Malik terhadap kesaksian anak-anak tersebut adalah termasuk kebolehan yang dikatakannya terhadap *Qiyās Maṣlaḥah* (yakni *Maslahah Mursalah*).

Keislaman

Fuqaha telah sepakat bahwa keislaman menjadi syarat diterimanya suatu kesaksian, dan bahwa kesaksian orang-orang kafir itu tidak dibolehkan, kecuali kesaksian tentang pemberian wasiat dalam bepergian, mereka masih memperselisihkan mengenai kebolehannya, karena firman Allah: *"Hai orang-orang yang beriman, apabila salah seorang kamu menghadapi kematian, sedang dia akan berwasiat, maka hendaklah (wasiat itu) disaksikan oleh dua orang yang adil di antara kamu, atau dua orang yang berlainan agama dengan kamu, jika kamu dalam perjalanan di muka bumi lalu kamu ditimpa bahaya kematian"*. (al-Maidah;5:106)[10]

Imam Abu Hanifah berpendapat, bahwa yang demikian itu diperbolehkan berdasarkan syarat-syarat yang telah disebutkan oleh Allah. Adapun Imam Malik dan Syafi'i berpendapat, bahwa yang seperti itu tidak boleh, dan menurut mereka ayat tersebut telah dihapus (*mansukh*).[11]

Kemerdekaan

Mengenai kemerdekaan, Jumhur Fuqaha Amshar (negeri-negeri besar) mempersyaratkannya dalam penerimaan kesaksian. Adapun Fuqaha Zhahiri berpendapat, bahwa kesaksian seorang hamba itu dapat diterima, karena pada dasarnya yang disyaratkan itu hanyalah keadilan. Sedangkan masalah kehambaan tidak berpengaruh dalam penolakan

---

[9] Al-Suyūṭi, *al-Ashbah wa al-Nazhāir*, (t.t.: Maktabah al-Nur Asia Indonesia, t.th.), 37.

[10] Depag. RI., 180.

[11] Ibnu Rushd, *Bidāyah* , 490.

kesaksian, kecuali apabila hal ini telah ditetapkan oleh al-Qur'an, al-Sunnah, dan atau Ijma'.

Seakan-akan Jumhur Fuqaha berpendapat bahwa kehambaan itu merupakan salah satu bekas kekafiran, dan oleh karenanya harus berpengaruh terhadap penolakan kesaksian.

Keraguan dalam I'tikad Baik Saksi

Mengenai diragukannya i'tikad baik saksi yang disebabkan oleh faktor kecintaan, maka Ulama telah sependapat bahwa keraguan tersebut berpengaruh bagi digugurkannya (ditolaknya) suatu kesaksian.

Kemudian Fuqaha berselisih pendapat tentang penolakan terhadap kesaksian yang adil, karena diragukan mengenai i'tikad baiknya tersebut, hal ini disebabkan oleh faktor kecintaan yang berpangkal pada permusuhan kehartaan.

Dalam hal ini Fuqaha Amshar menolaknya. Hanya saja, dalam beberapa perkara tertentu mereka sependapat untuk memakai keraguan terhadap i'tikad baik itu, dan dalam beberapa perkara lainnya menggugurkannya (tidak memakainya). Sedangkan dalam beberapa perkara lainnya mereka juga berselisih pendapat, di mana sebagian mereka memakainya dan sebagian lain tidak memakainya.

Adapun mengenai kesaksian seseorang terhadap orang lain dalam peradilan, memang ada beberapa pendapat yang melarang kesaksian seseorang karena ada hubungan darah, ikatan pernikahan, ataupun antara orang dengan musuhnya.

1. Kesaksian Ayah terhadap Anak

   Mengenai kesaksian ini, Fuqaha telah sepakat untuk menolaknya/tidak menerimya begitu juga sebaliknya yaitu kesaksian seorang anak terhadap ayahnya. Fuqaha juga sepakat menolak mengenai kesaksian seorang ibu terhadap anak lelaki dan anak lelaki terhadap ibunya.

2. Kesaksian Suami Istri

   Adapun persaksian seperti ini, Fuqaha berikhtilaf pendapat tentang berpengaruhnya keraguan akan i'tikad baiknya terhadap kesaksian antara keduanya tersebut.

   Oleh karenanya, Imam Malik dan Abu Hanifah menolak tentang kesaksian tersebut, sedangkan Imam Syafi'i, Abu Tsaur, dan al-Hasan membolehkannya. Adapun Ibnu Abi Laila berpendapat,

bahwa kesaksian seorang suami atas istrinya dapat diterima, tetapi kesaksian seorang istri atas suaminya tidak diperbolehkan. Pendapat ini, juga dipegangi oleh al-Nakha'i.

3. Kesaksian Seseorang terhadap Saudaranya

   Dalam hal ini, Fuqaha telah sepaka, bahwa tidak ada keraguan mengenai akan i'tikad baiknya tentang kesaksian seseorang terhadap saudaranya selama dengan kesaksiannya itu dia tidak bermaksud untuk tidak menolak cela dari dirinya, ini adalah sebagaimana dikatakan oleh Imam Malik. Demikian juga selama dia tidak bermaksud untuk merayu saudaranya dalam rangka memperoleh kebaikan dan hubungan baik dengannya, kecuali al-Auza'i yang berpendapat bahwa kesaksian tersebut tidak boleh/tidak diterima.

4. Kesaksian Seseorang terhadap Musuhnya

   Untuk persoalan ini, Fuqaha bersilang pendapat mengenai diterimanya kesaksian tersebut. Imam Malik dan al-Syafi'i berpendapat bahwa kesaksian seperti itu tidak diterima. Adapun Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa kesaksian tersebut dapat diterima.[12]

Mengenai alasan ditolaknya kesaksian tersebut, karena adanya keraguan mengenai i'tikad baik suatu saksi. Dalam hal ini, Jumhur Fuqaha berpedoman pada sebuah hadits yang diriwayatkan langsung dari Nabi Muhammad SAW, yaitu: *"Tidak diterima kesaksian seorang musuh, dan tidak pula orang yang diragukan". Dan hadits lain yang diriwayatkan oleh Abu Daud, yakni: "Tidak diterima kesaksian orang gunung atas orang kota".*

Demikian itu karena orang gunung tidak banyak menyaksikan apa yang terjadi di kota. Itulah pedoman yang dipegangi mereka dari segi periwayatan. Adapun dari segi pemikiran, maka penolakan terhadap kesaksian tersebut adalah karena masih diragukannya mengenai i'tikad baiknya. Jumhur Fuqahapun telah sependapat mengenai ada keraguan akan i'tikad baik terhadap hukum-hukum syara', seperti kesepakatan mereka bahwa orang yang membunuh itu tidak menerima warisan dari orang yang dibunuhnya, dan tentang seorang perempuan yang dicerai *Ba'in* (ditalak tiga kali) dalam keadaan sakit, meskipun yang terakhir ini masih diperselisihkan.

Adapun kelompok kedua, yakni Syuraih, Abu Tsaur, dan Daud, mereka berpendapat, bahwa kesaksian seorang ayah terhadap anaknya

[12] Abd al-Raḥmān al-Jaziri, *Kitāb al-Fiqh 'alā Madhāhib al-Arba'ah,* 140.

itu dapat diterima, terlebih lagi terhadap orang selainnya, apabila ayah tersebut adalah seorang yang adil. Ini sesuai firman Allah: *"Hai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang-orang yang benar-benar menegakkan keadilan, menjadi saksi karena Allah, biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapak dan kaum kerabatmu…"* (al-Nisa';4:135) [13]

Perintah mengerjakan sesuatu menghendaki dicukupkannya terhadap apa yang diperintahkan itu, kecuali dalam hal-hal yang yang di*istisna'*kan oleh Ijma', yaitu kesaksian seseorang atas dirinya sendiri.

Dari segi pemikiran, kelompok kedua ini bisa mengatakan bahwa penolakan kesaksian atas kesemuanya itu adalah dikarenakan ada kekhawatiran akan terjadinya kedustaan. Padahal kekhawatiran ini, menurut syara' hanya dipakai pada orang fasik dan tidak dipakai pada orang yang adil. Oleh karenanya, keadilan tidak dapat berkumpul/bersatu dengan kekhawatiran.

Bilangan dan Jenis Kelamin Saksi

Mengenai bilangan dan jenis kelamin saksi, kaum muslimin telah sepakat bahwa perbuatan zina tidak dapat ditetapkan dengan bilangan saksi yang kurang dari empat orang yang adil dan laki-laki (semua).

Mereka semua sependapat bahwa semua hak selain zina dapat ditetapkan dengan dua orang saksi yang adil dan lelaki. Akan tetapi, **al-**Hasan al-Bashri berpendapat, bahwa hak-hak tersebut tidak dapat diterima dengan bilangan saksi yang kurang dari empat orang, hal ini karena dipersamakan dengan rajam. Namun pendapat ini kurang kuat, karena di dalam al-Qur'an telah disebutkan bahwa *"…dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki di antaramu…"* (al-Baqarah;2:282)[14]

Semua Fuqaha juga sependapat bahwa suatu keputusan menjadi tetap dengan adanya dua orang saksi tanpa dibarengi dengan sumpah dari pihak penggugat. Namun Ibnu Abi Laila berpendapat, bahwa sumpahnya itu diperlukan.

Fuqaha juga telah sependapat bahwa harta benda dapat ditetapkan dengan seorang saksi yang adil dan lelaki bersama dua orang perempuan.[15] Ini berdasarkan firman Allah: *"…jika tidak ada dua orang*

---

[13] Depag. RI., *Al-Qur'an*, 144.
[14] *Ibid.,* 70.
[15] Ibnu Rushd, *Bidāyah.,* 493.

lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridlai…" (al-Baqarah;2:282).[16]

Kemudian Fuqaha berselisih pendapat tentang diterimanya kesaksian dua orang perempuan dalam masalah-masalah *Hudud*. Jumhur Fuqaha berpendapat, bahwa kesaksian orang-orang perempuan dalam masalah-masalah hudud tidak diterima, baik bersama-sama dengan orang lelaki maupun orang perempuan saja.

Adapun Fuqaha Zhahiri berpendapat, bahwa kesaksian orang-orang perempuan dapat diterima untuk segala urusan, apabila disertai dengan orang lelaki, sedang orang-orang perempuan lebih dari seorang, sesuai dengan zhahirnya ayat tersebut di atas.

Imam Abu Hanifah berpendapat, bahwa kesaksian orang perempuan dapat diterima dalam urusan harta dan urusan-urusan lainnya yang berkenaan dengan hak-hak badan, seperti nikah, thalak, ruju', dan pembebasan hamba.

Sedangkan Imam Malik berpendapat bahwa kesaksian orang-orang perempuan tidak diterima dalam hal-hal yang berkenaan dengan hukum-hukum (hukuman) badan.

Kemudian para Pengikut Imam Malik berselisih pendapat mengenai diterimanya kesaksian orang-orang perempuan yang berkenaan dengan hak-hak badan yang ada hubungannya dengan urusan harta, seperti pemberian kuasa (*Wakalah*) dan Wasiat yang hanya berkaitan dengan urusan harta.

Imam Malik, Ibnu al-Qasim**,** dan Ibnu Wahb berpendapat, bahwa kesaksian seorang lelaki dan dua orang perempuan dapat diterima. Sedangkan Asyhab dan Ibnu al-Majasyun berpendapat, bahwasanya yang dapat diterima hanyalah kesaksian dua orang lelaki saja.[17]

Kesaksian Orang-orang Perempuan Tanpa Orang Lelaki

Mengenai kesaksian orang-orang perempuan saja, tanpa orang lelaki, maka Jumhur Fuqaha berpendapat, bahwa kesaksian mereka dapat diterima dalam hal-hal yang berkenaan dengan hak-hak badan, yang pada umumnya tidak dilihat oleh orang lelaki, seperti melahirkan, jeritan bayi lahir, dan cacat-cacat perempuan. Kesemuanya ini tidak diperselisihkan lagi, kecuali yang berkenaan dengan susuan.

---

[16] Depag. RI., *Al-Qur'an,* 70.

[17] Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyah* (Jeddah: Harmain, t.th), 96.

Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa kesaksian orang-orang perempuan berkenaan dengan susuan tidak dapat diterima, kecuali susuan itu termasuk hak badan yang dapat dilihat oleh orang-orang lelaki dan perempuan. Adapun Fuqaha yang membolehkan kesaksian orang-orang perempuan saja (tanpa orang lelaki), mereka berselisih pendapat mengenai bilangan saksi-saksi perempuan yang disyaratkan.

Imam Malik berpendapat, bahwa cukup dua orang saksi saja. Menurut satu pendapat, disertai dengan tersiarnya perkara. Dan dikatakan pula, meskipun perkaranya tidak tersiar. Imam Syafi'i berpendapat, bahwa kesaksian tersebut tidak cukup apabila berkurang dari empat orang, karena Allah telah menjadikan bandingan seorang saksi lelaki adalah dengan dua orang perempuan, dan Allah juga mensyaratkan keduaan orang perempuan.

Segolongan Fuqaha berpendapat, bahwa kesaksian tersebut tidak boleh kurang dari tiga orang, Pendapat ini tidak ada artinya (tidak beralasan sama sekali).[18] Imam Abu Hanifah, memperbolehkan kesaksian orang-orang perempuan yang berkenaan dengan anggota badan yang terletak antara pusat perut dan lutut.

Besar kemungkinan Golongan Zhahiri atau segolongan mereka, tidak memperbolehkan kesaksian orang-orang perempuan saja tanpa orang lelaki dalam semua urusan, sebagaimana mereka memperbolehkan kesaksian orang-orang perempuan bersama orang lelaki dalam semua urusan pula.

Fuqaha juga berselisih pendapat mengenai kesaksian satu orang perempuan terhadap susuan, karena sabda Nabi Muhammad SAW yang berkenaan dengan satu orang perempuan yang menyaksikan susuan, yaitu: *"Bagaimana lagi, sedang ia (perempuan) telah menyusukan kamu berdua".*

Menurut lahirnya, hadits ini menunjukkan pengingkaran. Oleh karena itu, tidak ada kekeliruan dalam pendapat Imam Malik yang mengatakan bahwa kesaksian orang perempuan tersebut adalah makruh.

Berbicara tentang saksi, sangatlah erat kaitannya dengan pengambilan sumpah dari para saksi. Hal ini terkadang dianggap perlu, sehingga para penggugatpun dapat ditetapkan hak sumpah untuk menetapkan apa yang diingkari oleh pihak tergugat sebagaimana halnya

[18] Ibnu Rushd, *Bidāyah,* 497.

hak itu ditetapkan bagi tergugat untuk mengingkari atau tidak membenarkan apa yang dituntut oleh penggugat.[19]

Mengenai "sumpah", Fuqaha sependapat bahwa sumpah tersebut dapat menggugurkan gugatan terhadap pihak tergugat, apabila pihak penggugat tidak mempunyai saksi-saksi. Kemudian mereka berselisih pendapat, "apakah hak penggugat itu dapat ditetapkan dengan sumpah" ? Imam Malik berpendapat bahwa dengan sumpah itu dapat ditetapkan hak penggugat dalam menetapkan apa yang diingkari oleh pihak terggugat, dan dalam menghapuskan hak yang ditetapkan kepadanya, apabila pihak yang ditetapi hak tersebut menggugat penghapusannya pada suatu tempat di mana pihak penggugat lebih kuat sebab dan alasannya ketimbang pihak tergugat.

Fuqaha Lainnya berpendapat bahwa dengan sumpah itu suatu gugatan tidak bisa menjadi tetap bagi penggugat, baik untuk menghapuskan hak dari dirinya yang sebenarnya telah menjadi tetap baginya ataupun untuk menetapkan hak yang didingkari oleh lawannya.

Silang pendapat ini, disebabkan oleh adanya kesimpangsiuran mengenai pemahaman mereka terhadap sabda Nabi Muhammad SAW: *"Bukti/saksi-saksi dibebankan/diberikan atas orang yang menggugat/menuduh, sedang sumpah dibebankan atas orang yang mengingkari".*

Hadits ini memberikan indikasi mengenai keberlakuannya kepada setiap penggugat dan tergugat, atau hanya mengkhususkan penggugat dengan saksi-saksi dan tergugat dengan sumpah. Karena pada *ghalib*nya penggugat itu lebih lemah alasannya dari tergugat, dan sebaliknya tergugat itu lebih kuat alasannya.

Mengenai Fuqaha yang berpendapat bahwa ketentuan tersebut berlaku umum pada setiap penggugat dan tergugat, dan bahwa ketentuan umum itu mereka tidak menghendaki artinya yang khusus, maka mereka berpendapat bahwa dengan sumpah itu suatu hak tidak bisa ditetapkan dan tidak pula dihapuskan.

Adapun Fuqaha yang berpendapat bahwa diberikannya ketentuan yang demikian atas pihak tergugat karena kedudukannya sebagai pihak yang lebih kuat alasannya, maka berpendapat bahwa apabila pada suatu perkara, alasan penggugat secara kebetulan lebih kuat, maka yang dipegangi ialah kata-kata penggugat itu.

[19] Mukhlis Usman, *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993), 75.

Yang menjadi alasan adalah kata-kata penggugat dengan sumpahnya, seperti pengakuan adanya kerusakan pada barang titipan dan lain sebagainya, jika ada sesuatu yang mempunyai sifat tersebut.[20]

Bentuk Sumpah

Fuqaha telah sepakat bahwa sumpah yang dapat menetapkan suatu gugatan atau menghapuskannya adalah sumpah "Dengan Nama Allah yang tiada Tuhan selain Dia".

Imam Malik mengatakan, bahwa sumpah tersebut ialah: "Dengan Nama Allah yang Tidak Ada Tuhan Selain Dia". Adapun Imam Syafi'i menambahkan kata-kata sebagai berikut: "Yang Mengetahui Perkara yang Tersembunyi, Seperti Halnya Mengetahui Perkara yang Nyata".

Pemberatan Sumpah dengan Tempat

Fuqaha berselisih pendapat tentang hal tersebut. Imam Malik berpendapat, bahwa sumpah itu diperberat dengan tempat, dan pemberatan ini adalah berdasarkan kadar/ukuran tertentu. Imam Syafi'i juga berpendapat demikian.

Namun demikian, mereka juga berselisih paham tentang "kadar pemberatannya". Imam Malik berpendapat bahwa bagi seseorang yang digugat dalam jumlah tiga dirham ke atas, maka ia harus bersumpah di Masjid Jami'. Jika masjid tersebut adalah masjid Nabi Muhammad SAW, maka tidak diperselisihkan lagi bahwa ia harus bersumpah di atas mimbar. Sedang apabila dilakukan di masjid lainnya, maka dalam hal ini terdapat dua riwayat. Menurut Riwayat Pertama, di suatu tempat yang disepakati dari masjid, yaitu di atas mimbar.[21]

Ibnu al-Qasim meriwayatkan dari Imam Malik, bahwa tergugat harus bersumpah di suatu tempat yang disukainya di dalam masjid, dan ia tidak menentukannya. Adapun Imam Syafi'i berpendapat, bahwa di Madinah ia bersumpah di atas mimbar, dan di Makkah ia bersumpah di suatu tempat antara *Rukun* (Hajar Aswad) dan *Maqam* Ibrahim. Menurut beliau, di setiap negeri bersumpah di atas mimbar. Hal ini karena peradilan menurut kebiasaannya diselenggarakan di atas masjid.

---

[20] Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islām*, 45.
[21] Ibnu Rushd, *Bidāyah,* 501.

Imam Syafi'i juga berpendapat, bahwa *nishab* bagi pemberatan sumpah adalah dua puluh dinar. Sedangkan menurut Daud, baik dalam jumlah banyak atau sedikit, sumpah dilakukan di atas mimbar. Adapun Imam Abu Hanifah berpendapat, bahwa sumpah tidak diperberat dengan tempat.

Silang pendapat ini disebabkan, karena pemberatan terhadap sumpah di mimbar Nabi Muhammad SAW dapat memberikan pemahaman tentang wajibnya bersumpah di atas mimbar atau tidak.

Fuqaha yang berpendapat, bahwa darinya dapat dipahami demikian (yakni wajibnya bersumpah di atas mimbar), maka mereka mengatakan, bahwa jika sekiranya tidak memberikan pemahaman demikian, tentu pemberatan dalam hal ini tidak ada artinya.

Sedangkan Fuqaha yang berpendapat, bahwa pemeberatan tersebut memuat arti lain selain ketentuan wajibnya bersumpah di atas mimbar, maka mereka mengatakan bahwa sumpah tersebut tidak wajib dilakukan di atas mimbar.

Adapun Hadits yang memuat pemberatan sumpah tersebut adalah Hadits Jabir Ibn Abdullah al-Anshari, bahwa Rasulullah SAW bersabda: *"Barang siapa bersumpah di atas mimbarku ini dengan berdosa (berbohong), maka ia akan mengambil tempatnya di neraka"*

Mereka beralasan pula dengan segi praktek yang dilakukan oleh para Khalifah. Imam Syafi'i mengatakan, bahwa praktek di Makkah dan Madinah masih berlaku demikian. Menurut mereka, jika dari pemberatan itu tidak ada artinya selain sekedar menghindari sumpah di tempat tersebut.

Mereka mengatakan pula dan sebagaimana pemberatan yang terdapat dalam sumpah dengan terlepas, seperti sabda Nabi Muhammad SAW: *"Barang siapa memotong hak seorang muslim dengan sumpahnya, maka Allah mengharamkan surga atasnya dan memberikan api neraka untuknya"*

Hal ini dapat memberikan pemahaman, tentang wajib berlakunya keputusan karena sumpah, maka demikian pula halnya pemberatan yang berkenaan dengan tempat.

Golongan lain mengatakan, dari pemberatan dengan sumpah tidak bisa dipahami wajibnya keputusan berdasarkan sumpah. Jika dari pemberatan dengan sumpah tidak dapat dipahami wajibnya keputusan berdasarkan sumpah, maka pemberatan sumpah dengan tempat tidak dapat memberikan pemahaman tentang wajibnya sumpah dengan

tempat. Dan dalam hal ini tidak ada *Ijma'* dari Sahabat. Silang pendapat ini, dapat dipahami dari perkara Zaid Ibn Tsabit.

Imam Malik berpendapat, bahwa sumpah diperberat dengan tempat pada *Qasamah* dan *Li'an*. Juga diperberat dengan zaman, karena berpendapat (tentang *Li'an*), bahwa *Li'an* itu adalah shalat 'Ashar, berdasarkan pemberatan yang berkenaan dengan orang yang bersumpah sesudah 'Ashar.[22]

PENUTUP

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, bahwa apakah setiap pemutusan perkara perlu didasarkan atas sumpah berikut saksi ? Imam Malik, al-Syafi'i, Ahmad, Abu Daud, Abu Tsaur, Fuqaha Madinah yang Tujuh, dan Segolongan Fuqaha berpendapat, bahwa dalam urusan harta, dapat diputuskan berdasarkan sumpah berikut saksi.

Imam Abu Hanifah, al-Tsauri, al-Auza'i, dan Jumhur Fuqaha Irak berpendapat, bahwa dalam segala urusan tidak boleh diputuskan berdasarkan sumpah berikut saksi. Pendapat inipun dipegangi oleh al-Laits dari kalangan pengikut Imam Malik.

Perbedaan pendapat ini disebabkan oleh adanya pertentangan suatu riwayat sebagai berikut: Fuqaha yang menetapkan adanya sumpah berikut saksi berdalil dengan beberapa Hadits, antara lain Hadits Ibn Abbas r.a., Hadits Abu Hurairah r.a., Hadits Zaid Ibn Tsabit r.a., dan Hadits Jabir r.a. Dari Hadits-hadits (tersebut) yang dikeluarkan oleh Muslim adalah Hadits Ibn Abbas r.a., yaitu: "*Sesungguhnya Rasulullah SAW memutuskan (perkara) berdasarkan sumpah berikut saksi*"

Adapaun Imam Malik menyandarkan kepada Hadits *Mursal* dari Ja'far Ibn Muhammad dari ayahnya, yaltu: "*Sesungguhnya Rasulullah SAW memutuskan (perkara) berdasarkan sumpah berikut saksi*" Hal ini karena menurut Imam Malik bahwa pemakaian Hadits *Mursal* itu adalah wajib.

Adapun Fuqaha Golongan Kedua menyandarkan pendapatnya kepada Hadits Bukhari dan Muslim dari al-Asy'ats Ibn Qais r.a, beliau berkata:

> "*Antara aku dan seorang lelaki terjadi pertengkaran mengenai sesuatu, maka kami pun berperkara kepada Nabi Muhammad SAW. Kemudian beliau berkata: Mana dua orang saksimu, atau sumpah dia (lawan) ? Maka akupun berkata, jika demikian, ia akan bersumpah dan kemudian tidak*

[22] Abd al-Raḥmān al-Jaziri, *Kitāb al-Fiqh 'alā Madhāhib al-Arba'ah*,141.

> *peduli lagi, maka bersabdalah Nabi Muhammad SAW: Barang siapa bersumpah dengan suatu sumpah yang dengannya ia bermaksud memotong harta seorang muslim, yang dalam sumpahnya itu ia berdusta, maka ia akan menemui Allah, sedang Dia murka kepadanya".*

Menurut mereka, keterang ini merupakan suatu pembatasan hukum dari Nabi Muhammad SAW dan pembatalan terhadap alas an masing-masing dari kedua belah pihak yang bersengketa. Dan bagi Nabi Muhammad SAW tidak boleh untuk tidak meminta bagian-bagian alasan bagi pihak penggugat.

Adapun Fuqaha Golongan Pertama (yang menetapkan sumpah berikut saksi), maka mereka memegangi aturan pokoknya, yakni bahwa sumpah merupakan *hujjah* bagi pihak yang paling kuat alasannya dari kedua belah pihak dalam gugatan. Di sini alasan penggugat sudah kuat dengan adanya saksi, sebagaimana halnya kuat dalam hal *Qasamah* (sumpah).

DAFTAR RUJUKAN

al-Jaziri, Abd al-Raḥmān. *Kitāb al-Fiqh ‘alā Madhāhib al-Arba’ah*,. Kairo: Dar al-Dayan, 1987.

al-Zuhayli, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*. Juz II. Beirut: Dar al-Fikr, 1989.

A-Suyūṭi, *Al-Ashbah wa al-Naẓā’ir*. t.t: Maktabah al-Nur Asia Indonesia, t.th.

Depag. RI., *al-Qur’an dan Terjemahnya*. Semarang: C.V.Toha Putra, 1989.

Hasan, M. Ali. *Perbandingan Madzhab*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.

Rushd, Ibnu. *Bidāyah al-Mujtahid*. Juz II. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Subekti, R. *Kitab Undang-undang Hukum Perdata*. Jakarta: Pradaya Paramita, 1981.

Usman, Mukhlis. *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993.

Zahrah, Muḥammad Abū. *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyah*. Jeddah: Harmain, t.th.

GLOBALITAS DAN LOKALITAS HUKUM ISLAM: MENGGAGAS HUKUM ISLAM YANG AKOMODATIF-TRANSFORMATIF DALAM KONTEKS *LEGAL PLURALISM* DI INDONESIA

Ahmad Syafi'i SJ

PENDAHULUAN

Sebagaimana diketahui, soal pentingnya hukum dalam konteks Islam sudah tidak diragukan lagi.Sering dikatakan bahwa "Islam adalah agama hukum".[1] Dengan adanya fakta ini, bisa dipahami betapa hukum juga menjadi perhatian dalam agama Islam, bahkan hal yang utama.Tidak berlebihan kiranya saat Charles J. Adams menyatakan "Tidak ada subyek yang lebih penting bagi pelajar Islam selain dari apa yang bisa disebut "hukum Islam".[2] Hal ini karena hukum Islam merupakan salah satu ruang ekspresi pengalaman agama yang amat penting dalam kehidupan orang Muslim. Para orientalis[3] bahkan mengamini tentang letak strategis dan signifikansi hukum Islam dalam setiap wacana pergumulan sosial, budaya maupun politik. Sejarah mencatat bahwa kecemerlangan

---

[1]G.H. Bousquet dan Joseph Schacht (eds.), *Selected Works of C. Snouck Hurgronje* (Leiden: E.J. Brill, 1957), 48.lihat juga Charles J. Adams, "The Islamic Relegious Tradition," dalam *Religion and Man: An Introduction*, ed. W. Richard Comstock (New York: Harper & Row Publishers, 1971), 577.

[2] Lihat Charles J. Adams (ed.), *A Reader's Guide to the Great Religions* (New York: The Free Press, 1965), 316.

[3]Dalam konteks ini, salah seorang orientalis mengatakan "Hukum Islam adalah ikhtisar pemikiran Islam, manifestasi paling tipikal dari cara hidup Muslim, dan merupakan inti dan sari pati Islam itu sendiri". Lihat Joseph Scacht, *An Introduction to Islamic Law* (London: Clarendon Press, 1996), 1. Pernyataan senada, yang menunjukkan arti penting hukum bagi orang Muslim, juga dilontarkan oleh Frederick M. Denny, "Islamic Theology in the New World, Some Issues and Prospects," dalam *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. LXII, No. 4 (1994), 1069; Liebesny, *The Law of the Near and Midle East, Readings, Cases, and Materials* (New York: State University of New York Press, 1975), 3; J.N.D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London: The Clarendone Press, 1976), 1; dan H.R. Gibb, *Mohammedanism* (Oxford: Oxford University Press, 1967), 7.

pemikiran hukum Islam telah ikut serta mempengaruhi pasang surut peradaban Islam secara keseluruhan. Oleh karena itu, jika boleh disebut dengan salah satu produknya, maka peradaban Islam sesungguhnya lebih identik dengan "peradaban hukum". Persis seperti Yunani yang dikenal sebagai peradaban filsafat dan Barat dengan ipteknya.

Dalam konteks nasional, persoalan eksistensi hukum Islam menjadi niscaya untuk dibicakan karena dua hal. *Pertama,* dari sisi kuantitatif, umat Islam merupakan mayoritas dalam komposisi penduduk Indonesia, sehingga terlalu riskan kalau kepentingannya tidak diakomodir alias diabaikan. Meminjam konsepsi Durkhiem, bahwa agama mempunyai peranan dalam masyarakat sebagai kekuatan yang mempersatukan, mengikat dan melestarikan. Namun ia juga bisa menjadi kekuatan yang menceraiberaikan ketika ia tidak dianut oleh seluruh atau sebagian besar anggota masyarakat.[4] Dengan kata lain, bahwa agama yang ajaran hukumnya akan dijadikan hukum nasional seyogyanya dianut oleh mayoritas masyarakat. Syarat demikian selain penting, secara politis sebagai faktor perekat, juga secara sosiologis agama dapat dipandang sebagai hukum yang hidup (*living law*)

Kedua, ini alasan yang bersifat umum, dalam tradisi Islam, hukum merupakan aspek yang tidak bisa dipisahkan dari kehidupan masyarakat pemeluknya. Maka sangat wajar apabila ada penulis Barat yang berani mengatakan: *"…it would not be exaggeration to characterize Islamic culture as a legal culture.*"[5] Dalam pandangan yang tidak jauh berbeda, Clifford Gert melihat bahwa suatu norma hukum tidak bisa lepas dari konteks fakta dan pengetahuanan masyarakat setempat (*local knowledge*).[6] Dalam konteks Indonesia, pernyataan ini telah dibuktikan

[4] Elizabeth K. Noitingham, *Agama dan Masyarakat*, cet. Ke-6, terj. Abdul Muis Naharong (Jakarta: Raja Grafindo, 1996), 42.

[5] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 209.

[6]Konskuensi lebih jauh dari pandangan ini adalah bahwa kehendak hukum ideal menjadi tidak mudah dikembangkan bila tidak disertai dengan institusi sosial di mana hukum itu dapat direalisasikan. Dalam bahasa sehari-hari, suatu peraturan material tidak akan dapat diterapkan bilamana tidak disertai dengan hukum formalnya. Bagaimana suatu hukum dibuat dan diterapkan dan proses hukum mana pula akan menjadi pilihan masyarakat dalam menyelesaikan perkara. Lihat Jawahir Thontowi, *Pesan Perdamaian Islam* (Yogyakarta: Madyan Press, 2001), 133.

oleh sejarah dimana hukum Islam telah sejak lama menjadi salah satu sistem yang mengatur kehidupan masyarakat Muslim.[7]

Namun demikian, dalam realitas politik nasional dan kultur hukum yang ada (*legal pluralism*), kita seringkali mendapati kesan bahwa hukum Islam seolah-olah menjadi kendala atau ganjalan dalam rangka pembangunan hukum nasional. Kesan ini muncul boleh jadi karena hukum Islam, dalam pengertiannya seperti yang dipahami oleh kebanyakan kaum Muslimin, tampaknya sulit dikompromikan dengan "hukum-hukum lain".Atau, boleh jadi karena hukum Islam selalu menuntut adanya perlakuan khusus untuk dirinya.Sejarah mencatat bahwa perdebatan hangat, bahkan panas, selalu menyertai setiap isu yang berkaitan dengan usaha penerapan hukum Islam di Indonesia.[8] Kompleksitas ini tampaknya berkait erat dengan karakter hukum Islam

[7] Sekedar agar tidak menjadi *ahistoris* bahwa dalam sejarah hokum dan social bangsa Indonesia keberadaan dan pelaksanaan hokum Islam di Indonesia bukan sebatas romantisme atau nostalgia belaka dari pelaksanaannya pada era Madinah, melainkan telah menjadi *living law* jauh sebelum masuknya hokum Belanda. Hukum Islam berikut pendidikannya mulai dibangun dan menjadi bagian kehidupan masyarakat Indonesia sejak abad 14, yaitu setelah masuknya Islam ke wilayah nusantara.Islam diterima sebagai salah satu agama masyarakat Indonesia dan masyarakat di wilayah Asia Tenggara pada umumnya selain melalui hubungan dagang juga melalui hubungan perkawinan dengan terlebih dahulu mengislamkan calon mempelainya. Dari proses ini pula, maka corak pemberlakuan ajaran Islam dalam hal hokum pun cukup beragam mulai dari hal-hal yang bersifat ritual sinkretis dan non sinkretis, ibadah social, hingga bentuk-bentuk penalty terapan kepidanaan. Dengan demikian, masuknya Islam ke nusantara ini setidaknya telah menambah kekayaan pada dua dimensi kebudayaan dan tradisi, yakni kebudayaan local masyarakat Indonesia, dan pada pengembangan produk-produk hokum Islam itu sendiri, yaitu dengan munculnya hokum dan fiqih-fiqih Islam khas Indonesia yang kemudian dapat dijumpai dalam berbagai literature hokum Islam karya ulama-ulama Indonesia dalam berbagai konteks dan karakteristiknya. Hal ini menunjukkan bahwa eksistensi hokum Islam yang telah berjalan berabad-abad telah mempunyai akar yang kuat dalam berbagai aspeknya. Lebih jauh, baca misalnya Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa,* (Jakarta: Teraju, 2003), 70; juga M. Arskal Salim GP, "Politik Hukum Pidana Islam di Indonesia: Eksistensi Historis, Kontribusi Fungsional dan Prospek Masa Depan" dalam *Pidana Islam di Indonesia: Peluang, Prospek, dan Tantangan* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), 257-58.

[8] Perhatikan kembali catatan sejarah tentang pro-kontra yang mengiringi lahirnya UU Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan atau UU Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama. Hal yang sama, barangkali akan terjadi pada rencana mengangkat Kompilasi Hukum Islam (KHI) menjadi Undang-Undang sebagai hukum materiil di lingkungan Peradilan Agama yang sat ini masih belum memadai.

sendiri yang diyakini oleh pemeluknya sebagai hukum yang memiliki watak ketuhanan (*divinely ordained law*).

Tulisan ini dimaksudkan untuk menelusuri sekaligus mengurai problem penerapan hukum Islam di Indonesia dan bagaimana seharusnya cara pandang umat Islam dalam mengaktualisasikan hukum Islam sehingga dapat memudahkannya menjadi hukum nasional.

Hukum Islam: Konsep Universal Kemasan Lokal (Landasan Normatif-Teologis Dan Empiris-Sosiologis)

Hukum[9]adalah aturan-aturan normatif yang mengatur pola prilaku manusia. Hukum tidaklah muncul di ruang vakum, melainkan tumbuh dari kesadaran masyarakat yang membutuhkan adanya suatu aturan bersama. Oleh karena itu, hukum seharusnya berkembang sehingga dapat mengadopsi nilai-nilai yang ada dalam masyarakat, termasuk nilai adat, tradisi, dan agama.

Agama, khususnya Islam- sangat memiliki potensi globalitas maupun lokalitas. Secara normatif-teologis, Al-Qur'an sendiri menyatakan bahwa Islam sebagai *rāḥmatan lil-'ālamīn*,[10] merupakan pernyataan simbolik dari dimensi globalitas Islam, sementara dalam ayat yang lain Al-Qur'an juga mengakui adanya pluralitas-lokalitas-kesukuan (etnisitas) maupun kebangsaan (nasionalitas).[11] Dengan kata lain, bahwa wajah Islam berdimensi universal sekaligus partikular (lokal dan temporal). Konsep ini menegaskan bahwa secara *normatif-teologis* pada hakekatnya tidak ada problem ketika Islam harus berdialektika dengan paradigma paradoksal di atas (kecenderungan global sekaligus lokal).

---

[9]Hingga kini, belum ada kesepakatan tentang definisi hukum, karena memang kesepakatan mengenai definisi itu merupakan utopia.Para ahli mengemukakan beragam definisi tentang hukum sesuai dengan sudut pandang masing-masing. Keragaman tersebut sebenarnya lebih banyak disebabkan oleh perbedaan cara melihat hukum itu sendiri dari pada perbedaan pandanagn tentang apa yang dimaksud hukum. Seperti disinggung oleh Hart, orang yang bergerak dalam bidang hukum umumnya mengetahui apa hukum tersebut, tetapi ia sering mendapat kesulitan untuk menerangkannya kepada orang lain dalam bentuk sebuah definisi yang tegas. Lihat H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, 2nd Edition (New York: Oxford University Press, 1994), 13-14.

[10] Lihat QS.Al-Anbiyâ', 21:107.

[11] Lihat QS.Al-Hujarat, 49:13.

Dalam khazanah hukum Islam klasik, salah satu teori menyatakan bahwa *"al-ādah muḥakkamah"* (tradisi lokal itu bisa dijadikan acuan hukum).[12] Teori lainnya yang juga dikenal di kalangan juris Islam adalah *"al-ḥukm yadūru 'alā 'illatihi"* (hukum itu berlaku menurut kausalitasnya). Secara teoritik dan historik, khazanah keilmuan klasik telah sukses dalam mengakomodasi kecenderungan lokal tanpa harus mengabaikan wilayah Islam yang global. Dengan kata lain, setiap produk hukum harus dilihat sebagai produk zamannya yang sulit melepaskan diri dari berbagai pengaruh yang melingkupi kelahirannya, baik itu pengaruh sosio-kultural maupun pengaruh sosio-politis. Sebagai produk sosial dan kultural, bahkan juga produk politik yang bernuansa ideologi, hukum (Islam) idealnya selalu bersifat kontekstual.

Lebih jauh, tantangan umat pada "era multikultural", kini dan mendatang adalah bagaimana melakukan derivasi universalitas Islam sampai ketingkat lokal. Memformulasikan globalitas Islam ke wilayah empiris, seperti yang pernah dicetuskan Hasan Hanafi-seorang tokoh kiri Islam (*al-yasar al-Islamī/Islamic left*)- perlu adanya rekonstruksi metafisika pemikiran Islam dari wilayah *eternity to time*.[13]Yakni mencoba "melandingkan Tuhan ke bumi". Atau seperti motto yang diyakini Ibn Taymiyyah *"al-ḥaqīqah fi al-a'yān la fi al-adhhān"* (kebenaran yang paling otentik justeru ada pada realitas empirik, bukan pada realitas logik).[14] Seperti halnya Hasan Hanafi, Ibnu Taymiyah juga ingin mengajak umat agar terus mendialogkan globalitas dan universalitas Islam yang *idealistik-rasionalistik*, menuju realitas *empirik-*

[12] Peran actual adat dalam penciptaan hukum senantiasa terbukti lebih penting dari pada apa yang kita duga. Dalam banyak hal, adapt terbukti dipakai tidak hanya dalam kasus-kasus yang tidak terdapat jawaban konkretnya dalam al-Qur'an maupun hadits. Lebih dari itu, fakta menunjukkan bahwa sejak masa awal pembentukan hukum Islam, kreteria adat lokal justru cukup kuat untuk mengalahkan praktek hukum yang dikabarkan berasal dari Nabi sendiri.Lihat N.J. Coulson, "Muslim Customs and Case-Law", dalam *The World of Islam,* 6/1-2 (1959), 14; juga Joseph Scacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1975), 64.Bandingkan Abd. Al-Waḥḥāb al-Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Kuwaytiyyah, 1968), 90. dan Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), 146.

[13] Hasan Ḥanafi, *Islam in the Modern World* (Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995).

[14]Ibn Taimiyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 243.

sosiologik, lokal dan temporal. Pandangan lokalitas Islam ini merupakan pemikiran lanjut dari empirisisme Islam. Menurut Iqbal, secara normatif, Al-Qur'an lebih mementingkan tindakan nyata (*deed*) ketimbang semata-mata gagasan idealistik-rasionalistik.[15] Hal senada juga ditegaskan oleh Muhammad Marmaduke Pickhall, dalam bukunya *Cultural Side of Islam* ia menegaskan:

> *Baik-tidaknya seseorang dan berhasil tidaknya satu pemikiran atau konsep, didasarkan atas perbuatan nyata. Perbuatan baik akan melahirkan hasil yang baik, dan perbuatan jahat melahirkan kejahatan, baik untuk individu maupun masyarakat. Inilah salah satu inti ajaran Islam, yang dalam sejarah justeru menentukan bangkit dan runtuhnya peradaban Islam itu sendiri.*[16]

Dalam konteks ini, umat Islam dapat memahami kenapa kata *īmān* di dalam Al-Qur'an seringkali disandingkan dengan kata '*amal ṣāleh*;[17] dan sekaligus bisa dipahami ungkapan Arab: *al-'ilm bi-lā 'amal, ka al-shajar bi-lā thamar* (ilmu tanpa amal bagaikan pohon tanpa buah).[18]Dengan demikian bisa dikatkan bahwa hokum Islam "peduli" dunia sekaligus akhirat, karena mengusung nilai-nilai ketuhanan yang universal dan dikemas berdasarkan realita local.

Hukum Islam: *Sharī'ah* atau *Fiqh*?

Pada dasarnya istilah hukum Islam terdiri dari dua kata: *hukum* dan *Islam*, dan secara mendasar tidak terlalu salah jika dikatakan bahwa kedua kata tersebut berasal dari bahasa Arab yang kemudian telah meng-

---

[15]M.Iqbal, *The Reconstruction…,* iv.

[16] Muhammad Marmaduke Pickthall, *Cultural Side of Islam* (Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1969), 45. Lihat juga Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam* (Columbus: Ahmadiyyah Anjuman Isha'at Islam, 1990), 572.

[17] Misalnya Al-Qur'an (18:88; 19:60; 20:82; 25:70; 28:67; 64:9; 65:11; 103:3).

[18] Dalam studi agama-agama pada umumnya, Emile Durkheim menyatakan: *"In fect, they feel that the real function of religion is not to make us think, to enrich our knowledge…but rather, it is to make us act, to aid us to live"*, Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, terj. Joseph Ward Swaim (New York: The Free Press, 1969), 463-4.

Indonesia. Dalam bahasa Latin lainnya, hukum Islam itu dikenal dengan *Islamic law* (Inggris), *droit musulman* (Prancis), *Islam-recht* (Belanda), *Islam hukuku* (Turki), dan lain sebagainya.[19] Persoalan muncul ketika istilah-istilah Latin tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Arab atau bahasa kitab kuning (*kutub al-Ṣakhrā'*). Ternyata tidak semua orang sepakat, sebagian mengatakan bahwa istilah-istilah tersebut dalam literatur Arab dikenal dengan istilah *sharī'ah,* sementara sebagian yang lain mengatakan *fiqf.*[20] Di sini persoalan menjadi krusial.

Secara luas *sharī'ah* diartikan dengan "totalitas perintah-perintah Allah".[21] Dalam pengertian ini, *shari'ah* dapat diidentikkan dengan agama itu sendiri yang semua persoalan, baik teologi, etika, maupun hukum ter-*cover* di dalamnya. Sedangkan secara sempit diartikan sebagai "aturan-aturan (di luar teologi dan etika) yang ditetapkan oleh Allah untuk dipedomani manusia dalam berhubungan dengan-Nya dan semua makhluk lainnya."[22] Di sisi lain, *fiqh* pada mulanya berarti "pemahaman dalam pengertiannya yang luas," tetapi kemudian dibatasi hanya pada pemahaman yang berkaitan dengan hukum.[23] Oleh karenanya, menurut salah satu definisi, fikih diartikan

---

[19] Lihat Akh. Minhaji, *Hukum Islam: Antara Sakralitas dan Profanitas (Perspektif Sejarah Sosial),* Pidato Pengukuhan Guru Besar Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam Pada Fakultas Shari'ah Tanggal 25 September (Yogyakarta: UIN, 2004), 30.

[20]Memang harus diakui bahwa selama ini ada semacam kerancuan tata makna dalam perbendaharaan hokum Islam, kadangkala disebut shari'ah dan suatu saat diterjemahkan fiqih. Shufi Hasan Abu Thalib dalam *Bayna al-Sharī'ah al-Islāmiyah wa al-Qanūn al-Rûmî,* misalnya, lebih berselera menyebut hokum Islam dengan istilah "shari'ah" dari pada "fiqih". Sebaliknya Mushthafâ Ahmad Zarqâ dalam *al-Fiqh al-Islām fī al-Tsaubīh al-Jadīd* lebih suka menggunakan term "fiqh" dari pada "shari'ah". Hal demikian terjadi pula dalam kepustakaan Inggris, di mana hokum Islam terkadang diterjemahkan dengan *Islamic Law,* seperti karya JND Anderson, *Islamic Law in the Modern World,* dan terkadang pula dengan memakai istilah *Islamic Jurisprudence* seperti karya Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence.*

[21] A.A. Fyzee, *Outline of Muhammadan Law* (New Delhi: Oxford University Press, 1981), 16.

[22] Mahmud Shaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah* (ttp.: Dār al-Qalam, 1966), 16.

[23] Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 103.

sebagai "himpunan hukum-hukum yang bersifat praktis yang dipahami dari dalil-dalil spesifik."[24]

Berdasarkan pengertian di atas, maka dapat dipahami bahwa *sharī'ah* adalah aturan Allah yang bersifat absolut, kekal-abadi, suci dan sakral karena merupakan aturan atau wahyu dari Allah. Sebagai wahyu, *sharī'ah* belum tersentuh oleh pemahaman manusia, dan karenanya ia masih bersifat universal, ideal, statis, tunggal dan belum operatif. Sedangkan *fiqh* adalah ilmu tentang *sharī'ah* (*the science of sharī'ah*). Jadi, *fiqh* termasuk dalam kategori sebuah ilmu, dan sebagai sebuah ilmu maka *fiqh* bersifat relatif, temporal dan profan yang rumusan-rumusannya sangat dipengaruhi oleh kondisi tempat dan waktu (*qābil li al-niqāsh, qābil li al-taqhyīr*), plural, dinamis, dan operatif. Pengertian *sharī'ah* dan *fiqh* ini menjelaskan apa yang dalam ilmu agama disebut sebagai perbedaan sekaligus relasi antara universalitas-globalitas dan pluralitas-lokalitas, serta sakralitas dan profanitas.

Bertolak dari paparan di atas, dapatlah kita simpulkan bahwa jika yang dimaksud hukum Islam itu adalah semua sistem tatanan yang mengatur kehidupan orang-orang Islam, individu maupun kelompok, dahulu maupun sekarang, atau mungkin yang akan datang, maka ia tidak diragukan lagi adalah *fiqh*. Alasannya adalah karena semua karakteristik *fiqh* sEbagaimana telah disebutkan cocok dengan kenyataan pada apa yang disebut sebagai "hukum Islam". Berbagai kajian tentang sejarah hukum Islam menunjukkan bahwa hukum Islam (*fiqh*), dalam rentang sejarahnya, tidak betul-betul terbebas dari pengaruh faktor-faktor sosial maupun kultural yang melingkupinya.[25] Hal ini tercermin dalam praktik hukum Islam di dunia Islam modern. Hukum Islam, baik pidana maupun perdata, yang berlaku di beberapa negara Islam saat ini menunjukkan dinamika dan perbedaan yang cukup berarti antara satu negara dengan negara lainnya.[26]

---

[24] 'Abd Wahhāb Khallāf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh* (ttp.: Dār al-Qalam, 1978), 11.

[25] M. Atho Mudzhar, "Social History Approach to Islamic Law," dalam *Al-Jami'ah*, No.61 (1998).

[26] Baca misalnya Ann Elizabeth Mayer, "The Syari'a: A Methodology or A Body of Subtantive Rules?" Dalam *Islamic Law and Jurisprudence*, ed. Nicholas Heer (Seattle

Berdasarkan kenyataan tersebut di atas pula, maka pernyataan yang mengatakan bahwa hukum Islam "*berada di luar dan di atas fakta-fakta kehidupan sosial*,"[27] secara historis dan sosiologis, terbukti tidak tepat. Meskipun benar adanya bahwa hukum Islam itu bersumber dari Tuhan yang bersifat mutlak, tetapi harus dicatat bahwa kebenaran itu hanya sejauh menyangkut hukum Islam pada tataran ontologis bukan pada tataran praksis. Sebab pemahaman dan cara pandang yang terlalu menekankan aspek transendental dari hukum Islam juga bisa menimbulkan citra yang tidak kondusif bagi eksistensi hukum Islam di dunia modern, termasuk Indonesia. *Image* yang akan muncul dari cara pandang seperti ini adalah bahwa hukum Islam itu, kolot, rigid, dan tidak bisa mengakomodasi perubahan dan pluralitas yang terjadi pada masyarakat.

Politik Hukum Indonesia

Indonesia, seperti ditegaskan dalam penjelasan Undang-Undang Dasar 1945 pada bagian "Sistem Pemerintahan Negara," ialah negara yang berdasarkan atas hukum. Berbicara soal negara hukum, ada dua tradisi hukum yang dipakai oleh negara-negara di dunia: *Eropa Kontinental* dan *Anglo Saxon*. Kedua tradisi ini memiliki karakteristik masing-masing namun mencerminkan esensi yang sama, yakni bahwa kehidupan bernegara harus diatur oleh hukum. Dilihat dari karakteristiknya yang ada, negara hukum Indonesia tampaknya lebih condong kepada tradisi Eropa Kontinental (*rechsstaat*).[28] Salah satu ciri dari tradisi ini adalah

---

and London: University of Washington Press, 1990), 192-97; juga Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries* (New Delhi: Academy of Law & Religion, 1987).

[27]Moh. Mahfud MD, "Politik Hukum: Perbedaan Konsepsi Hukum Barat dan Hukum Islam," dalam *Al-Jami'ah*, Vol VI, No. 63 (1999), 29-49. Perlu dicatat bahwa dalam perbandingan ini Mahfud hanya mengambil konsep al-Maududi, seorang pemikir Muslim literalis, tentang hukum Islam.Oleh karenanya, menganggap pemikirannya seorang diri sebagai representasi konsep Islam secara umum belum cukup memadai tanpa menyertakan dan mengeksplorasi konsep-konsep yang berbeda dari para pemikir Muslim lainnya yang lebih moderat.

[28] Mahfud MD, "Hukum, Negara Hukum, dan Lembaga Peradilan," dalam Dadan Muttaqien (eds.), *Peradilan Agama & Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, (Yogyakarta: UII Press, 1999), 187-195.

dianutnya sistem hukum *civil lawI* yang mengkonsepsikan hukum sebagai peraturan yang dibuat oleh badan legislatif. Jadi, hukum adalah identik dengan undang-undang itu sendiri (*enacted law*).[29] Norma-norma atau kaidah yang lain, selama belum ditetapkan sebagai undang-undang oleh badan yang berwenang, tidak bisa disebut hukum.[30]

Seperti diketahui, karakteristik yang menonjol dari kultur hukum yang ada di Indonesia adalah adanya pluralisme hukum (*legal pluralism*). Secara garis besar ada tiga jenis hukum yang berlaku di Indonesia: hukum Barat, hukum adat, dan hukum Islam.[31] Kodifikasi dan unifikasi hukum dimaksudkan untuk menekan kultur pluralisme hukum yang ada ke tahap yang serendah mungkin dan sebaliknya untuk mendukung terciptanya satu hukum nasional.

Dari uraian di atas, kita bisa mengetahui bahwa dalam politik hukum Indonesia dan sekaligus dalam konteks negara kebangsaan yang plural, norma-norma hukum Islam, meskipun dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia, tidak dengan sendirinya menjadi hukum nasional. Hukum Islam, seperti juga hukum adat, posisinya baru merupakan "bahan mentah" (*raw material*) bagi pembangunan hukum nasional. Oleh karenanya, hukum Islam baru dapat dijadikan sebagai norma hukum nasional manakala ditetapkan menjadi undang-undang.

Tantangan Dan Problematika Hukum Islam Di Indonesia

Salah satu rumusan arah kebijakan pembangunan hukum di dalam GBHN 1999 antara lain disebutkan:

---

[29]Salah satu proponen mazhab positivisme, John Austin, mendeskripsikan hukum sebagai *"The law as the Command of Government (the law as command the lawgiver).* Implikasi dari pandangan ini adalah kendati di dalam masyarakat terdapat begitu banyak norma-norma sosial religius yang dipedomani dan ditaati, tidak begitu saja dapat dikategorikan sebagai hukum, sebelum ia diformalkan oleh lembaga khusus yang ditunjuk untuk itu. Dianutnya paradigma positivisme hukum di Indonesia, dapat dirujuk pada prinsip legalitas yang tercantum dalam pasal 1 KUHP Pidana.

[30] Miriam Budiarjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 1999), 224.

[31]Ibid., 134.

> *Menata sistem hukum nasional yang menyeluruh dan terpadu dengan mengakui dan menghormati hukum agama serta memperbaharui perundang-undangan warisan kolonial yang diskriminatif, termasuk ketidak adilan gender dan tidak sesuai dengan tuntutan reformasi melalui program legislasi (Bab IV A. 2).*

Dari arah kebijakan tersebut dapat dicatat beberapa hal:

1. Sumber hukum nasional tidak tunggal. Menurut Qadry Azizy, sumber hukum nasional ada tiga: agama, hukum adat dan hukum Barat.[32]

2. Masih ada, bahkan banyak hukum nasional yang merupakan warisan kolonial, sehingga tidak relevan lagi dengan era reformasi sekarang ini. Diantara warisan kolonial tersebut adalah KUH Piana dan KUH Perdata.

3. Pembaharuan hukum dilakukan melalui legislasi, yaitu suatu proses untuk menghasilkan peraturan perundang-undangan yang ditempuh secara prosedural dan demokratis.

Peluang agama untuk menjadi sumber hukum nasional tergantung pada dua hal. *Pertama*, secara internal, sejauh mana agama memiliki ajaran yang bisa diadopsi untuk menjadi hukum nasional. Jika sebuah agama memang tidak memiliki sistem hukum yang dapat diadopsi, ia maksimal hanya akan menjadi kekuatan moral, tetapi tidak dapat menyumbangkan formula hukum untuk diadopsi menjadi hukum nasional. *kedua ,*sejauh mana agama itu dianut oleh masyarakat. Jika ia dianut oleh mayoritas masyarakat, secara politis, ia akan menjadi kekuatan perekat. Sebaliknya, jika agama hanya dianut oleh hanya sebagian kecil (minoritas), kemudian dipaksakan untuk menjadi hukum nasional, ia akan menjadi kekuatan yang menceraiberaikan sebagaimana diungkapkan oleh Durkheim di atas.

Persyaratan pertama agaknya bukan hal yang sulit bagi Islam. Kesiapan Islam untuk menjadi referensi bagi penyelenggaraan negara,

[32] Qadry Azizy, *Eklektisisme Hukum Islam,* 174.

termasuk penyelenggaraan tata hukum digambarkan oleh Bernard Lewis sebagaimana dikutip An-Na'im dalam sebuah pernyataan pendek: "Islam sejak masa hidup pendirinya adalah negara itu sendiri. Identitas agama dan pemerintahan melekat tak terhapuskan pada angan-angan dan kesadaran umat Islam, sejak dari teks suci, sejarah dan pengalaman mereka."[33]

Apa yang digambarkan Lewis tersebut menunjukkan bahwa Islam memiliki kelengkapan perangkat untuk menyelenggarakan negara. Hal itu sesui dengan keyakinan umat Islam bahwa agama mereka sempurna. Kelengkapan itu, sekali lagi, tentu termasuk dalam masalah hukum. Dalam Al-Qur'an, menurut al-Suyūṭī terdapat tidak kurang dari 500 ayat yang mengandung perintah hukum.[34]

Namun, kesiapan materi hukum Islam tersebut di Indonesia dapat dikatakan belum mendapat tempat yang signifikan dalam tata hukum nasional.Hal ini dikarenakan beberapa hal. *Pertama*, Indonesia dijajah oleh bangsa Asing selama berabad-abad. Implikasinya sangat telak bagi perjalanan bangsa selanjutnya, termasuk perjalan hukumnya.Pada masa penjajahan, hukum Islam hampir tidak diberi kesempatan untuk hidup.*Teori Resepsi* yang menyatakan bahwa hukum Islam baru berlaku apabila diterima dan telah menjadi hukum adat, pengaruhnya sangat besar terhadap pemerintah kolonial Belanda dan sarjana hukum Islam Indonesia yang belajar ke sana.[35] Pengaruh dari kebijakan pada masa kolonial masih berlangsung sampai sekarang. Terbukti hanya sebagian hukum keluarga saja yang diangkat menjadi hukum positif, sedangkan dalam hal hukum publik masih lebih banyak berkiblat ke Barat.

Faktor *kedua*, adanya sikap islamophobia, yaitu kekhawatiran yang berlebihan terhadap Islam.Hukum Islam terutama pidananya (*jināyah*) dianggap kejam, tidak sesuai dengan konsep HAM dan

[33]Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Shari'ah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Ar Rani (Yogyakarta: LkiS, 2001), 7.

[34]Ibid.

[35] Qadry Azizy, *Eklektisisme,* 155.

perkembangan zaman. Ironisnya mereka yang bersikap demikian tidak hanya dari luar Islam, tetapi juga dari kalangan Islam sendiri.[36]

Ketiga, banyak ahli hukum Islam yang tidak memahami dengan baik hukum Barat, sebaliknya banyak pula ahli hukum Barat yang tidak memahami hukum Islam secara proporsional. Keadaan ini dapat menghambat komunikasi antara keduanya. Akibatnya terciptanya dua dunia yang seolah-olah berbeda sama sekali, yaitu dunia hukum Islam dan dunia hukum umum. Padahal seharusnya tidaklah demikian.Hukum Barat maupun hukum Islam sama-sama hukum. Apalagi hukum Islam juga diakui sebagai salah satu sistem hukum di dunia disamping *Roman Law dan Anglo Saxon*.[37]

Sedangkan syarat kedua, bahwa agama yang ajaran hukumnya akan dijadikan hukum nasional seyogyanya dianut oleh mayoritas masyarakat, secara formal telah dipenuhi oleh Islam. Syarat demikian ini selain penting secara politis sebagai daya perekat, juga secara sosiologis, agama dapat dipandang sebagai hukum yang hidup (*living law*).[38]

Konsepsi mengenai hukum yang hidup (*living law*) kali pertama dikemukakan oleh mazhab *Sociological Jurisprudence*[39] yang dimotori oleh Roscoe Pound dan Eigen Ehrlich.Menurut mazhab ini,[40] secara

---

[36] Pendapat demikian dikemukakan oleh Abu A'La Al-Maududi sebagaimana dikutip Topo Santoso dalam bukunya, *Menggagas Hukum Pidana Islam* (Bandung: Asy Syamil, 2000), 13.

[37]Ibid.

[39]Inti pemikiran madzhab ini adalah bahwa "hukum yang baik adalah hukum yang sesuai dengan hukum yang hidup di dalam masyarakat".Sesui di sini berarti bahwa hukum itu mencerminkan nilai yang hidup di dalam masyarakat.Lebih jauh baca W. Friedmann, *Legal Theory*, 4th Edition (London: Stevens and Sons Limited, 1960), 194-204.

[40] Madzhab ini (*sociological jurisprudence*) hendaknya dibedakan dengan apa yang kita kenal dengan "sosiologi hukum". Perbedaan di antara ke duanya adalah kalau *sociological jurisprudence* itu merupakan suatu madzhab dalam filsafat hukum yang mempelajari pengaruh timbal balik antara hukum dan masyarakat dan sebaliknya sedang sosiologi hukum adalah cabang sosiologi yang mempelajari pengaruh masyarakat kepada hukum dan sejauh mana gejala-gejala yang ada dalam masyarakat itu dapat mempengaruhi hukum. Dengan kata lain, kalau *sociological jurisprudence*cara pendekatannya dari hukum ke masyarakat, sedang sosiologi hukum sebaliknya dari

umum, hukum dapat dilihat baik sebagai *law in books* maupun sebagai *law in action.Law in books* (hukum tertulis) merupakan suatu fenomena normatif otonom yang berupa kumpulan norma-norma yang mengatur hubungan-hubungan dalam masyarakat, dan *law in action* atau *living law* diartikan sebagai suatu gejala sosiologis yang berupa interaksi antara norma-norma otonom tersebut dengan faktor-faktor sosial dalam masyarakat. Dengan kata lain, *law in action* adalah hukum yang berlaku dalam masyarakat yang sifatnya konkrit dijelmakan dalam tingkah laku para anggotanya.[41]

Peraturan perundang-undangan tertulis (*law in books*) seyogyanya sesuai dengan hukum yang hidup di masyarakat (*law in action*).Hukum yang demikian lebih mudah diterima oleh masyarakat. Konsep *law in book* (hukum tertulis/fenomena normatif) dan *law in action* (gejala sosiologis) ini pada dasarnya menjelaskan apa yang dalam ilmu agama disebut sebagai perbedaan sekaligus relasi antara normatifitas dan historisitas, serta globalitas-universalitas dan pluralitas-lokalitas sebagaimana penulis uraikan di atas.

Selanjutnya, ilustrasi pasang-surut upaya legislasi hukum Islam dalam dinamika sejarah ketatanegaraan Indonesia yang belum sepenuhnya berhasil tersebut, setidaknya memberikan pelajaran (hikmah) yang sangat berharga kepada kita, yaitu: *pertama,* bahwa realitas empiris bangsa Indonesia adalah plural tidak tunggal. Benar adanya, bahwa mayoritas bangsa Indonesia adalah kaum muslimin namun aspirasi dan cara pandang terhadap obyek persoalan yang sama ternyata beragam. Hal demikian nampak jelas dari dua kelompok besar organisasi Islam di Indonesia, yakni Muhammadiyah dan NU yang enggan mendukung upaya formalisasi syari'at Islam tersebut.[42]*Kedua,*

---

masyarakat ke hukum. Lihat Roscoe Pound, "Kata Pengantar", dalam Georges Gurvith, *Sosiologi Hukum*, terj. Sumantri Mertodipuro (Jakarta: Bhratara, 1988), x-xi.

[41]Lihat misalnya Ronny Hanitijo Soemitro, *Metodologi Penelitian Hukum dan Jurimetri* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1990), 9-10.

[42] A. Syafi'i Ma'arif (ketua PP Muhammadiyah) dan Hasyim Muzadi (ketua PBNU) jauh-jauh hari sebelum sidang tahunan MPR 2002 menegaskan, NU dan Muhammadiyah tidak mendukung pemberlakuan syari'at Islam di Indonesia dalam arti formalisasi yang akan mengarah kepada pembentukan negara Islam. lihat Zuly Qodir, *Pemberlakuan Syari'at Islam: Belajar dari Propinsi Nangroe Aceh Darussalam*, Kompas, 24-4, 2002.

berkenaan dengan soal hukum Islam itu sendiri.Hukum Islam versi siapa yang hendak dipositifkan dalam hukum nasional.Secara obyektif, di Indonesia menganut paling kurang empat mazhab besar anutan hukum Islam (Maliki, Hanafi, Syafi'i dan Hanbali). Meskipun mayoritas umat Islam mengikuti mazhab Syafi'i, namun di sisi lain masih pula patut dipertanyakan mengenai otentitas dan fanatisme terhadap aktualisasi norma-norma ajaran syafi'i oleh para pengikutnya dalam kehidupan sehari-hari. Sementara itu, di sisi lain terdapat fenomena sebaliknya, seperti halnya Muhammadiyah dan juga organisasi Islam lainnya yang mengaku tidak bermazhab secara rigid terhadap keempat mazhab tersebut. Kondisi ini membuat upaya formalisasi menjadi tidak mudah.Artinya, menjadikan unifikasi ajaran Islam yang secara historis berdimensi plural adalah *a historis*. Bahkan tidak mustahil, potensial menimbulkan konflik yang kontraproduktif di kalangan internal umat Islam sendiri.

Berpijak dari fenomena di atas, maka yang menjadi problem serius untuk dicarikan solusinya melalui dialog yang intens adalah mungkinkah terjadi konsensus antar umat Islam sendiri yang terdiri dari banyak faksi? Dengan bahasa lain, apakah di antara proponen Muslim tersebut memiliki kesamaan cara pandang dalam penetapan hukum Islam yang akan dipositifkan dan diefektifkan dalam ranah publik. Sementara itu, jaringan dan relasi antara sesama kelompok Islam yang diperlukan untuk membangun komunikasi dan kohesi belum terbentuk valid dan solid. Kiranya inilah agenda atau pekerjaan rumah yang semestinya digarap terlebih dahulu.

Aktualisasi Hukum Islam Yang Kondusif

Antropolog, seperti Geert, melihat bahwa suatu norma hukum tidak bisa lepas dari konteks fakta dan pengetahuan masyarakat setempat (*local knowledge*).[43]Kehendak hukum ideal menjadi tidak mudah dikembangkan bila mana tidak disertai dengan institusi sosial di mana hukum itu dapat direalisasikan. Dalam bahasa sehari-hari, suatu

---

[43] Sebagaimana dikutip Jawahir Thontowi, *Pesan Perdamaian Islam* (Yogyakarta: Madyan Press, 2001), 133. Baca juga misalnya idem, *Islam, Politik, dan Hukum: Esai-Esai Ilmiah untuk Pembaruan* (Yogyakarta: Madyan Press, 2002), 188.

peraturan material tidak akan dapat diterapkan bilamana tidak disertai dengan hukum formalnya.

Kerangka teoritis di atas mengisyaratkan bahwa apakah masyarakat Indonesia yang mayoritas Islam memahami benar apa itu hukum Islam, bagaimana hukum Islam bersumber kepada syari'at, baik dalam arti pengetahuan hukum normatif (*does sollen*), maupun dalam arti realitas institusi Islam (*das sein*). Karena itu, tidaklah mustahil untuk diasumsikan bahwa pengetahuan masyarakat Indonesia terhadap peraturan hukum pada umumnya baru terbatas pada tingkat cita-cita atau kehendak. Bagaimana kehendak normatif Islam bisa menjadi kenyataan atau *law in action* akan melibatkan banyak hal, terutama kaitannya antara hukum Islam dengan kekuasaan dalam konsep negara modern tampaknya belum menjadi pengetahuan komprehenshif masyarakat.[44]

Dalam konteks negara kebangsaan (*nation state*), hukum Islam pada dasarnya mempunyai hak yang sama dengan hukum-hukum non agama (adat dan hukum Barat) untuk mengisi bangunan sistem hukum nasional baik dalam domain domestik, maupun yang bersifat publik sekalipun. Jadi, dalam konteks negara kebangsaan yang plural, hukum Islam baru merupakan bahan mentah (*raw material*) seperti halnya hukum adat dan hukum Barat tersebut. Posisi seperti ini tampaknya sulit untuk berubah.Bahkan dalam pembangunan hukum nasional yang menghendaki terciptanya satu hukum nasional sebagai *ius constituendum*, tidak mustahil hukum Islam justeru menjadi "penghambat". Hipotesis ini mungkin dinilai terlalu ceroboh, namun penulis mempunyai argumentasi tersendiri untuk itu.

Sampai saat ini, kebanyakan umat Islam meyakini bahwa hukum Islam, sebagaimana Islam itu sendiri, adalah universal.Ia mengalahkan hukum-hukum lain buatan manusia (*man-made law*) dan berlaku bagi orang Islam di manapun mereka berada, apapun nasionalitasnya.[45]Karakteristik hukum Islam yang diberikan Prof. Mahfud MD kiranya cukup mencerminkan keyakinan ini. Menurut

---

[44] Thontowi, *Pesan Perdamaian,* 133.

[45] Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 240.

uraian beliau, hukum Islam adalah hukum Tuhan yang mengikat setiap individu baik dalam keadaan sendirian maupun bermasyarakat. Ia ada mendahului masyarakat. Karena itu masyarakatlah yang menyesuaikan diri dengan hukum Islam, bukan sebaliknya.[46] Jauh sebelumnya, dalam ungkapan yang kurang lebih sama, Coulson pernah mengatakan: *"In the Islamic concept, law precedes and moulds society; to its eternally valid dictates the structure of state and society must, ideally, conform.*"[47]

Implikasi dari keyakinan tersebut adalah bahwa bagi umat Islam hanya akan ada satu hukum yang mengatur kehidupan mereka, yakni hukum Islam. Oleh karena itu, hukum Islam tidak bisa dicampur adukkan dengan hukum lain seperti hukum adat atau hukum Barat. Di Indonesia implikasi ini sudah terbukti, dimana umat Islam Indonesia selalu menuntut perlakuan hukum yang khusus (hukum Islam) untuk diri mereka.Undang-Undang No.1 Tahun 1974 tentang perkawinan, meski sudah dinyatakan sebagai hukum yang unifikatif (*unified marriage law*), ternyata masih mengakui adanya pluralisme hukum.[48] Ketentuan ini diyakini, sesungguhnya untuk mengakomodasi dua kelompok besar hukum yang sulit untuk bersatu, yakni hukum Islam, pada satu pihak, dan hukum lainnya, di pihak lain.

Sebagai upaya untuk menaikkan posisi hukum Islam dari hukum tidak tertulis menjadi hukum tertulis, menarik kiranya untuk dikaji lebih jauh tawaran yang diberikan oleh Mahfud MD. Bertitik tolak dari karakteristik hukum Islam yang dikemukakannya dan didorong oleh tesis "hukum adalah produk politik", beliau optimis bahwa hukum nasional bisa diwarnai oleh hukum Islam dengan menempatkan orang-orang Islam sebanyak-banyaknya di lembaga legislatif. "Sebagai produk politik," tulis Mahfud, "maka hukum itu merupakan kristalisasi dari kehendak-kehendak politik yang saling berinteraksi dan saling bersaingan…oleh sebab itu, secara riil siapa atau kelompok apa yang ingin memasukkan nilai-nilai tertentu dalam suatu produk hukum, maka mereka harus

---

[46] Mahfud MD, "Politik Hukum…", 31-36.

[47] N.J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: University Press, 1964), 85.

[48] Lihat Undang Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Pasal 2 (ayat 1).

mampu menguasai atau meyakinkan pihak legislatif bahwa nilai-nilai itu perlu dan harus dimasukkan dalam produk hukum.[49]

Usulan tersebut, menurut hemat penulis perlu dikritisi lebih jauh, sebab setelah lebih dari setengah abad perjalanan sejarah perjuangan penerapan hukum Islam di Indonesia terbukti bahwa paradigma seperti yang diusulkan Mahfud tidak mampu menghilangkan kesan bahwa hukum Islam tidak lebih dari sebagai "bahan baku". Memang perlu diakui bahwa dengan melihat kondisi riil politik Indonesia, menempuh jalur politik dalam upaya menerapkan hukum Islam di Indonesia adalah langkah yang strategis dan tepat.Karena inilah jalur satu-satunya yang "sah" untuk menjadikan hukum Islam sebagai "hukum positif." Namun, menurut hemat penulis, langkah tersebut tidak akan memberikan hasil yang maksimal tanpa disertai "perubahan cara pandang" serta pengetahuan (*local knowledge*) dari umat Islam dalam mempersepsikan dan memahami hukum Islam. Cara pandang yang melihat hukum Islam seolah-olah sebagai "paket" Tuhan yang harus diterima apa adanya oleh masyarakat –padahal sebenarnya tidaklah demikian- bukan hanya semakin menjauhkan hukum Islam dari tujuan pembangunan hukum nasional, tetapi juga bisa berbenturan dengan komunitas lain yang tidak percaya dan tunduk kepada hukum Islam. Oleh karenanya, umat Islam Indonesia harus mulai melihat hukum Islam tidak sebagai shari'ah (wahyu) tetapi sebagai *fiqh* (hasil interpretasi dari shari'ah). Inilah yang penulis maksud dengan perubahan cara pandang terhadap hukum Islam. Cara pandang seperti ini diharapkan dapat mengubah *image* hukum Islam yang statis, tidak akomodatif, berada diluar realitas masyarakat. Implikasi lebih jauh dari cara pandang seperti ini adalah bahwa "hukum Islam Indonesia" boleh jadi tidak sesuai dengan "bunyi" (*legal spesifik*), namun selaras dengan "semangat" shari'ah (ide moral). Di samping itu, hukum Islam akan sangat mungkin bisa diungkapkan dalam "bahasa" yang bisa diterima oleh semua pihak. Inilah mungkin yang oleh beberapa pemikir disebut sebagai *common core* atau *common denominators*. Jadi, dengan pendekatan semacam ini, "titik temu" dalam bidang hukum bukanlah hal yang utopia.

---

[49]M.Mahfud MD, "Hukum Islam dalam Kerangka Politik Hukum Nasional," dalam *Al-Mawarid*, VI, Desember-1997, 37.

Disamping itu, penulis juga mengajukan beberapa agenda bagi pengembangan hukum Islam. Agenda dimaksud terbagi ke dalam dua bagian besar, yaitu agenda bagi kalangan intern umat Islam (*internal*) dan agenda umat Islam keluar (*eksternal*), dalam artian bagaimana umat Islam memberi pemahaman yang komprehensif tentang hukum Islam.

Adapun agenda internal terdiri dari tiga agenda yaitu untuk rakyat biasa, ulama dan cendekiawan Muslim. Rakyat biasa yang merupakan *maḥkūm 'alaih,* jika dilihat secara mendalam, sudah lama menginginkan pemberlakuan hukum Islam. Hal ini disebabkan oleh karena hukum positif yang berlaku di Indonesia tidak efektif dalam membendung kejahatan, baik kejahatan kolektif maupun individual. Adanya fenomena amuk masa dan main hakim sendiri secara membabi buta merupakan indikasi dari rendahnya tingkat kepercayaan masyarakat. Memang bukan menjadi rahasia umum lagi, bahwa di Indonesia penegakan hukum (*law enforcement*) sangat lemah. Hampir sepanjang sejarah Indonesia merdeka, masalah penegakan hukum senantiasa menjadi sorotan. Lebih-lebih pada era reformasi ini, dimana kesadaran akan penegakan hukum semakin tinggi, sorotan itu menjadi lebih tajam lagi. Sorotan tadi muncul dari adanya rasa kekecewaan terhadap buruknya "performance" penegak hukum dalam menegakkan hukum di Indonesia. Mereka yang kecewa tidak hanya orang Indonesia, melainkan juga masyarakat Internasional.

Kekecewaan terhadap penegakan hukum muncul dalam berbagai bentuk. Ada yang berupa wacana, seperti munculnya istilah "mafia peradilan", pemlesetan KUHP menjadi "kasih uang habis perkara", sindiran bahwa Indonesia juara korupsi tanpa koruptor dan lain sebagainya. Bagi mereka yang berkuasa mampu "mempermainkan", sedang bagi rakyat kecil "dipermainkan" oleh hukum. Sindiran Oliver Goldsmith dalam karyanya *"The Laws Grind the Poor, the Rich men Rule the Law,*"[50] menjadi niscaya untuk direnungkan kembali. Di sinilah letak signifikansi hukum Islam dalam menyelesaikan masalah tersebut.

[50] Rene David, *Major Legal System in The World Today* (London: Stevans & Sons, 1995), 14.

Sesungguhnya masyarakat selalu menginginkan adanya penegakan hukum yang berkeadilan dan itu bisa diselesaikan menurut hukum Islam. Selama ini masyarakat ketika menginginkan ketetapan hukum, hanya meminta fatwa kepada MUI, Majlis Tarjih Muhammadaiyah, dan Bahsul Masail NU. Nampaknya, hukum positif tidak cukup memadai untuk menjawab problematika yang muncul di tengah-tengah masyarakat. Ini sekaligus mengindikasikan, bahwa secara sosiologis, hukum Islam diterima di masyarakat dan diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.

Sementara itu, kalangan cendekiawan Muslim juga memiliki peran yang signifikan bagi penerapan hukum Islam. Cendekiawan muslim harus lebih intens lagi dalam upaya mempengaruhi dan mewarnai wacana publik. Jika hal ini tidak dilakukan secepatnya, maka gerakan reformasi yang dikumandangkan kali ini tidak akan membuahkan hasil maksimal tanpa menyentuh persoalan-persoalan hukum Islam yang justru menjadi pegakan hidup sehari-hari mayoritas masyarakat Indonesia.[51]

Sedangkan agenda eksternalnya adalah, perlunya kampanye tentang hukum Islam yang akomodatif-transformatif. Selama ini ada kesan bahwa dengan menerapkan hukum Islam, maka bangsa Indonesia akan menjadi negara Islam. Padahal hukum positif yang berlaku di Indonesia adalah hukum buatan penjajah yang justru tidak senafas dengan sila pertama Pancasila yaitu "Ketuhanan Yang Maha Esa". Nampaknya realitas yang paradoks ini sampai sekarang masih menjadi perdebatan di kalangan ahli hukum. Di satu sisi, negara Indonesia bukan negara sekuler, namun di sisi lain hukum yang dipakai adalah hukum sekuler,[52] yang menurut Akh. Minhaji telah menghancurkan Indonesia

---

[51]Akh. Minhaji, "Reformasi Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah," dalam Amin Rais, dkk., *Muhammadiyah & Reformasi* (Yogyakarta: Aditya Media, 2000), 50-51.

[52]Untuk sekedar memberi contoh, muladi dalam satu tulisannya yang membahas tentang tindak pidana bagi pelanggar HAM tidak ada satu kalimat pun yang menyebutkan bagaimana perspektif hukum Islam tentang tindak pidana pelanggar HAM. Padahal, dalam bab*hudûd* dijelaskan secara gamlang mengenai tindak pidana tersebut. Muladi, "Pengadilan Pidana bagi Pelanggar HAM Berat di Era Demokrasi," dalam *Jurnal Demokrasi & HAM,* vol.1, No. 1-Mei-Agustus (2000), 38-56.

selama Orde Lama dan Orde Baru.[53] Dalam konteks ini, sesungguhnya hukum Islam sangat relevan dengan nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila. Sebab, sistem hukum Islam menganut adanya pengaturan hubungan yang tidak hanya horizontal antara sesama manusia (*ḥablum minannās*) saja, tapi juga adanya hubungan yang transendental antara manusia dengan Allah (*ḥablum minallāh*).

Munculnya era reformasi yang menjadi lambang menguatnya *civil society* dan runtuhnya mitos birokrasi yang me-"mapan-"kan cengkraman kuku-kuku kekuasaan seakan-akan menjadi preseden awal yang baik bagi terbentuknya peluang pengembangan hukum Islam dalam konteks wacana legislasi kebangsaan yang mengakar pada *social demand* dan bukan pada kepentingan politik negara. Hal ini disebabkan sedikitnya oleh empat faktor:[54]*pertama,* nuansa perpolitikan yang kerapkali menjadi hambatan manifestasi ide-ide baru pembaharuan hukum tampak mulai melunak dan membuka pintu perubahan. Sebagaimana kita ketahui, semula, terutama, masa rezim Soeharto, kajian tentang Islam, khususnya lagi tentang hukum Islam, sangat ditakuti oleh penguasa. Kajian hukum Islam hanya pada kulitnya saja dan lebih pada formalitas dan *lips service*. Dengan senjata pancasila sebagai satu-satunya ideologi dan asas organisasi sosial, seolah-olah kajian mendalam mengenai Islam menjadi barang haram dan selalu dicurigai oleh penguasa.Semakin tambah untuk ditakuti adalah jika ada ungkapan mempraktekkan hukum Islam. Terjadinya krisis legitimasi dikalangan elit politik, menurut Daniel S. Lev, seringkali menjadi peluang nyata bagi munculnya reformasi hukum.

Kedua, menguatnya kelas menengah (*middle class*) yang terdiri dari kaum intelektual, mahasiswa dan professional. Munculnya pemikiran hukum yang cukup baru dan berani dikalangan yang kerap kali dicap tradisional serta maraknya kajian-kajian ilmiah di kalangan

---

[53]Akh. Minhaji, "Supremasi Hukum dalam Masyarakat Madani (Perspektif Sejarah Hukum Islam)," dalam *Unisia*, No. 41/XXII/IV/2000, 239-253.

[54] Ahmad Imam Mawardi,"Pemberdayaan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: Sebuah Upaya Reformulasi dalam Konteks Reformasi," makalah disampaikan dalam seminar nasional HMJ -Ahwal Syakhsiyyah Fak. Shari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta tentang *Peta Pemikiran Islam di Indonesia,* 3 April (1999), 5-6. Juga bisa diakses lewat *http://www.geocities.com/HotSpring/6774/j-22.html*

mahasisma merupakan salah satu indikasi (*qarînah*) bangkitnya kelas menengah ini. Kelas yang menjadi *"the determine factor"* dalam perubahan-perubahan hukum di Eropa dan juga Asia dan Afrika pasca kolonial. Indonesia sendiri tentu bukan sebuah pengecualian. *Ketiga,* adanya semangat yang utuh untuk bergerak menuju terciptanya masyarakat madani (*civil society*)[55] yang bearti pula pemberdayaan terhadap masyarakat sipil.Maka, mau-tidak mau, perubahan-perubahan menuju keberpihakan masyarakat kecil menjadi suatu keniscayaan. Dan yang *keempat*, munculnya sejarah baru perkembangan teori hukum yang mendukung perubahan hukum untuk kepentingan sosial di Indonesia, seperti *Sosiological Jurisprudence* dalam hukum umum[56] dan teori *'urf*[57] serta *maṣlaḥah* dalam hukum Islam.

Terbuka lebarnya peluang untuk melakukan reformulasi hukum ini tentunya harus dimanfaatkan dengan melakukan sebuah pilihan bentuk formulasi hukum yang diharapkan dapat terwujud. Tentunya, formulasi hukum Islam yang diharapkan harus tetap mencerminkan karakter hukum Islam itu sendiri, yang bersifat *elastis, adaptable,* dan *akomodatif,* yang bermuara pada *maqāṣid al-shar'iyyah*, yakni kemaslahatan umum (*public interest*). Oleh karenanya, reformulasi hukum Islam harus lebih terfokus pada kajian konteks, ketimbang kajian teks.Lebih jauh, di era modern ini, yang mana problematika hukum berkembang begitu pesat dan beragam, pada tempatnyalah untuk menampilkan sosok hukum Islam yang *humanis-inklusif.*Artinya hukum

---

[55] Untuk kajian tentang masyarakat madani (*civil society*), baca beberapa tulisan misalnya, Nurcholis Madjid, "Menuju Masyarakat Madani," dalam *Ulumul Qur'an*, No. 2/VII (1996), 51-55; Muhammad AS Hikam, *Demokrasi dan Civil Society* ((Jakarta: LP3ES, 1999); Dawam Rahardjo, "Masyarakat Madani di Indonesia: Sebuah Penjajakan Awal,"; Bahtiar Effendy, "Wawasan al-Qur'an tentang Masyarakat Madani: Menuju Terbentuknya Negara-Bangsa yang Modern," dan Muhammad AS Hikam, "Wacana Intelektual tentang civil Society di Indonesia, " dalam *Jurnal Pemikiran Paramadina,* Vol.1, No.2 (1999), 7-87; Ahmad Syafi'i Ma'arif, Universalisme Nilai-Nilai Politik Islam Menuju Masyaakat Madani," dalam *Profetika,* Vol. 1, No.2 (1999), 165-176; Ahmad Basho, *Civil Society Versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran "Civil Society" dalam Islam Indonesia* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), dan lain sebagainya.

[56]Bandingkan dengan Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 1999), 92-133.

[57] Kajian tentang *'urf* yang komprehensif, baca misalnya Sayyid Shalih, *Athar AL-'Urf fī al-Tashrī' al-Islāmī* (Cairo: Dār al-Kitāb al-Jami', t.t.).

Islam –sebagai penjabaran dan aplikasi shari'ah- haruslah diterjemahkan dengan mengikuti semangat zaman dan kemanusiaan. Sehingga *inner dynamic*-nya sebagai hukum untuk manusia yang universal tidak akan kehilangan konteksnya. Demikian pula, ditengah "pluralisme" kultural dan kebangsaan, hukum Islam sudah seharusnya tampil dengan orientasi baru, agar kesempatan mendialogkan karakteristik hukum Islam yang kontekstual dengan budaya masyarakat yang "pluralistik" tidak menjadi artifisial.

PENUTUP

Hukum Islam sebagai manifestasi kehendak *Shāri'* dalam realitas kehidupan manusia menuntut terjadinya dialektilka antara teks dan realitas yang selalu berusaha menemukan inovasi-inovasi baru dan progresifitas dalam memadukannya. Inovasi-inovasi baru dan progresifitas dalam hukum Islam tidak lain tujuannya adalah untuk mewujudkan kemashlahatan universal umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Karena pada karakter dasarnya Islam itu tidak saja *ma'qûl* (*sensible*) tetapi sekaligus juga *ma'mûl* (*applicable*). Sebagai upaya untuk menjadikan hukum Islam agar lebih inovatif dan progresif, maka berbagai langkah ditempuh agar hukum Islam tidak terasa asing dengan lingkungan yang mengitarinya. Tidak saja berkutat pada ranah normatif (*law in book*) namun harus bergerak maju secara riil (*law in action*) secara historis kritis.

Hukum Islam memang tidak bisa dipisahkan dengan lingkungan hidupnya. Hukum Islam akan selalu dituntut untuk secara cerdas berdialektika dengan lingkungan sosial, budaya maupun politik secara *simultant* dan *continue.* Kemandekan pada salah satu sisinya akan menjadikan pincang dan problematik dalam segala sisi kehidupan sosial maupun kebangsaan. Untuk itu, berdasarkan atas kajian akan hukum Islam di atas dan yang telah banyak dilakukan oleh para pakar, minimal dapat menjadi bahan renungan bagi kita.

Karena di dunia ini tidak ada ide yang bersifat *final,* maka kesinambungan kajian tentang pemikiran yang berkembang menjadi suatu keniscayaan dan harus dianggap sebagai bagian dari *sunnatullah* di alam ini. Formulasi pemikiran yang sistematis dan benar tentunya sangat

membutuhkan akan artikulasi dan kontribusi yang dialogis. Dengan demikian prospek dan perspektif hukum Islam yang *akomodatif-transformatif* akan bisa terwujud secara sistematis, jelas dan komprehensif. *Semoga… !*

DAFTAR RUJUKAN

Adams, Charles J. (ed.).*A Reader's Guide to the Great Religions*. New York: The Free Press, 1965.

Ali, Maulana Muhammad. *The Religion of Islam*. Columbus: Ahmadiyyah Anjuman Isha'at Islam, 1990.

Ali, Mohammad Daud. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.

Anderson, J.N.D. *Islamic Law in the Modern World*. New York: New York University Press, 1954.

An-Na'im, Abdullah Ahmed. *Dekonstruksi Shari'ah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Ar Rani. Yogyakarta: LkiS, 2001.

Azizy, A. Qadri. *Eklektisme Hukum Nasional: Kompetensi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Charles J Adams. "The Islamic Relegious Tradition," dalam *Religion and Man: An Introduction*, ed. W. Richard Comstock. New York: Harper & Row Publishers, 1971.

Coulson, N.J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: University Press, 1964.

Denny, Frederick M."Islamic Theology in the New World, Some Issues and Prospects," dalam *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. LXII, No. 4 (1994).

Durkheim, Emil. *The Elementary Forms of Religious Life*.Terj. Joseph Ward Swaim. New York: the Free Press, 1969.

Friedmann, W. *Legal Theory*, 4th Edition. London: Stevens and Sons Limited, 1960.

Fyzee, A.A. *Outline of Muhammadan Law*. New Delhi: Oxford University Press, 1981.

Gibb, H.R. *Mohammedanism*. Oxford: Oxford University Press, 1967.

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Hanafi, Hasan. *Islam in the Modern World*. Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995.

Hart, H.L.A. *The Concept of Law*, 2nd Edition. New York: Oxford University Press, 1994.

Iqbal, Mohammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.

Jawahir Thontowi. *Pesan Perdamaian Islam*. Yogyakarta: Madyan Press, 2001.

Kansil, C.S.T. *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1989.

Khallâf, Abd al-Waḥḥāb. *'Ilm 'Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: Dār al-Kuwaitiyyah, 1968.

Liebesny. *The Law of the Near and Midle East, Readings, Cases, and Materials*. New York: State University of New York Press, 1975.

Mahadi. "Islam and Law in Indonesia," dalam Rita Smith Kipp dan Susan Rodgers (eds.), *Indonesia:Religions in Transition.* Tucson: The University of Arizona Press, 1987.

Mahfud MD, Moh."Hukum Islam dalam Kerangka Politik Hukum Nasional," dalam *Al-Mawarid*, VI, Desember, 1997.

____________. "Politik Hukum: Perbedaan Konsepsi Hukum Barat dan Hukum Islam," dalam *Al-Jami'ah*, Vol.VI, No. 63 (1999).

Mahmood, Tahir. *Personal Law in Islamic Countries*. New Delhi: Academy of Law & Religion, 1987.

Mawardi, Imam Ahmad."Pemberdayaan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: Sebuah Upaya Reformulasi dalam Konteks Reformasi," makalah disampaikan dalam seminar nasional HMJ -Ahwal Syakhsiyyah Fak.Shari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta tentang *Peta Pemikiran Islam di Indonesia,* 3 April (1999).

Mayer, Ann Elizabeth."The Shari'ah: A Methodology or A Body of Subtantive Rules?" dalam *Islamic Law and Jurisprudence*, eds.Nicholas Heer. Seattle and London: University of Washington Press, 1990.

Minhaji, Akh. Supremasi Hukum dalamMasyarakat Madani: Perspektif Sejarah Hukum Islam," dalam *Unisia*, No.41/XXII/IV/2000.

____________. *Hukum Islam: Antara Sakralitas dan Profanitas (Perspektif Sejarah Sosial)*. Yogyakarta: UIN-SUKA, 2004.

____________. "Reformasi Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah," dalam Amin Rais, dkk.,*Muhammadiyah & Reformasi.* Yogyakarta: Aditya Media, 2000.

Mu'allim, Amir. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam.* Yogyakarta: UII Press, 1999.

Muzhar, M. Atho."Social History Approach to Islamic Law," dalam *Al-Jami'ah.*No.61 (1998).

N.J. Coulson."Muslim Customs and Case-Law", dalam *The World of Islam,* 6/1-2 (1959), 13-24.

Noitingham, Elizabeth K. *Agama dan Masyarakat*, terj. Abdul Muis Naharong. Jakarta: Raja Grafindo, 1996.

Pickthall, Muhammad Marmaduke. *Cultural Side of Islam*. Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1969.

Pound, Roscoe. "Kata Pengantar", dalam Georges Gurvith, *Sosiologi Hukum*, terj. Sumantri Mertodipuro. Jakarta: Bhratara, 1988.

Qodir, Zuly. "Pemberlakuan Syari'at Islam: Belajar dari Propinsi Nangroe Aceh Darussalam." Dalam *Kompas,* 24-04, 2002.

Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Santoso, Topo. *Menggagas Hukum Pidana Islam*. Bandung: Asy Syamil, 2000.

Scacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

______________. (eds.). *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*. Leiden: E.J. Brill, 1957.

______________. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence.*Oxford: The Clarendon Press, 1975.

Shaltūt, Muḥammad. *Al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah*. Ttp: Dār al-Qalam, 1966.

Soemitro, Ronny Hanitijo. *Metodologi Penelitian Hukum dan Jurimetri.* Jakarta: Ghalia Indonesia, 1990.

Taimiyah, Ibn. *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah.*Juz I.

Thontowi, Jawahir. *Islam, Politik, dan Hukum: Esai-Esai Ilmiah untuk Pembaruan*. Yogyakarta: Madyan Press, 2002.

KRITIK NALAR EPISTEMOLOGI: PERSPEKTIF MOHAMMED ABED AL-JABIRI

Ahmad Lutfi

PENDAHULUAN

Perkembangan kehidupan keberagamaan dewasa ini menunjukkan gejala krisis yang ditandai dengan carut marut dalam prkatek kehidupan keagamaan. Misalnya dibeberapa tempat sering kita jumpai konflik dan ketegangan antar agama. Berkembangnya stereotip yang negatif antar kelompok, kecenderungan sektarianisme antar golongan agama, komunikasi sosial menjadi sulit lantaran agama. Sehingga agama yang awalnya bisa diharapkan untuk menjadi kekuatan inte gratif berubah menjadi kekuatan disintegratif, exploitatif dan peluru untuk melakukan perlawanan, yang mana sumber pengetahuan yang terhampar dimasa lalu Islam tidak berkembang menjadi ”keilmuwan” namun berubah manjadi sumber bagi penutur wacana untuk menjadi ”peluru” tersebut.

Keadaan semacam ini tentu saja didorong oleh beberapa sebab. Tiga sebab yang utama adalah politisasi agama, baik oleh negara ataupun elit keagamaan, perkembanan modernisasi dan, beriring dengan itu, kebangkitan agama-agama. Dari sebab yang pertama, alasanya adalah untuk mempertahankan dominasi, negara seringkali menggunakan legitimasi agama dan atau menjalankan politik segregasi agama-agama. Taktik yang sama dijalankan para politisi atau agamawan yang memakai agama untuk tujuan-tujuan politik.

Sebab yang kedua karena perkembangan modernisasi membuat daya dan kompetisi hidup semakin tinggi dan cepat. Komunikasi dan hubungan sosial semakin intensif. “kekalahan” dalam persaingan ekonomi politik mendorong banyak orang untuk lari ke dalam agama. Di satu pihak agama menjadi jalan yang eskapis, tetapi di pihak lain ia juga menjadi ”peluru” bagi perlawanan. Hal yang pertama memunculkan masyarakat yang deterministik dan takluk pada dominasi sedang yang kedua mendorong mereka untuk masuk dalam medan ketegangan dan konflik, dengan memandang seluruh poblem bersumber dari perbedaan golongan, agama, dan faham teologis agama. Watak sektarian dari masyarakat inilah yang membuka jalan bagi negara untuk memuluskan jalan bagi hegemoni kekuasaan.

Di sisi yang lain, perkembangan ini juga diikuti dengan semangat kebangkitan agama yang besar. Kebangkitan ini, sebagaimana diketahui dari banyak literatur, sebagian merupakan antitesis dari

perkembangan modernitas. Dalam kaitan antara agama dan modernitas ini bisa terjadi tabrakan kultural. Di satu sisi, terdapat kekuatan perubahan yang memaksa orang untuk keluar dari pandangan dunia tradisionalnya (agama) tapi di sisi yang lain terdapat dorongan untuk menahan, bahkan menariknya untuk masuk kembali pada pandangan dunia tradisionalnya tersebut. Dalam konteks itu kita bisa menelusuri lebih lanjut mengapa orang sulit untuk menerima orang lain yang yang berbeda faham teologis, atau bahkan menjauhinya.

Menimba pengalaman dari al-Jabiri ketika melakukan kritik epistemologi terhadap nalar Arab, maka dalam kajian ini akan mencoba mengekplorasi karya kritik tersebutuntuk bisa menjadi inspirasi lahirnya sikap-sikap kritis kita terhadap ajaran keberagamaan kita sendiri. Sehingga pada akhirnya akan membentuk pribadi-pribadi yang "otonom" yang tidak mudah begitu saja terpengaruh dan mengikuti serta tunduk pada modus operandi keberagamaan massal beserta model satandaritas kebenaran dominan.

Maka dari pengalaman al-Jabiri nanti diharapkan akan berani mendayagunakan perspektif untuk menjawab, *pertama* bagaimana ajaran keagamaan dewasa ini membentuk manusia, membentuk subyek, dan mengkonstruksi akal budi. *Kedua*, mengembangan modus keberagamaan diri untuk menggapai "ke-otonomi-anya" yang berani dalam setiap kondisi kekinian mempunyai sikap mencari terobosan-terobosan pengertian yang dapat memungkinkan arah baru bertindak guna menandingi bertahanya standaritas kebenaran yang ada. .

Untuk tujuan yang pertama,kita akan belajar dari al-Jabiri ketika ia melakukan kritiknya pada formasi nalar *bayani* yang membentuk cara-cara berfikir dan sistem bernalar bangsa Arab. Di satu sisi ia mendukung nalar bayani yang bersumber pada pandangan dunia al-Qur'an, yang kemudian menghindarkan dirinya dari nalar irasional *irfani* yang menganggap kandungan lahiriah al-Qur'an sebagai kebenaran yang dikandung dalam tradisi Hermetis. Tapi di sisi lain, ia mengkritik epistemologi bayani yang menjadi pemikiran atau kegiatan bernalar yang terpaku pada *al-Ushul al-arba'ah*: al-Qur'an, al-Hadits, Ijma dan Qiyas yang dipatok sebagai sesuatu yang tak berubah[1].

Kemudian untuk tujuan yang kedua, kita akan belajar bagaimana al-Jabiri menggapai ke-otonomi-anya dengan memposisikan dirinya pada epistem *burhani*. Ke otonomian yang ia raih dalam rangka mencari

[1] Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-'Arabi: Dirasat Tahliliyat Naqdiyat li Nidhom al-Ma'rafi fi al-Tsaqofat al-Arabiyah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqofi al-Arabi, 1993), cet ke III, 38.

terobosan-terobosan untuk memungkinkan terbentuk perspektif diri yang otonom ditengah-tengah modus keberagamaan massal sebagaimana disebut di atas.

MENUJU KRITIK NALAR ARAB

Kritik nalar dalam pengertian ini adalah upaya untuk melakukan refleksi terhadap bangunan doktrin ke-Islaman yang telah baku atau lebih tepatnya dibakukan, yang tadinya merupakan wilayah yang terbuka menjadi wilayah yang tertutup (korpus tertutup)[2]. Ketika suatu nalar sudah mengalami pembakuan atau telah rampung bangunan formasinya maka posisi subyek dalam ligkup nalar itu akan berbicara, berfikir, dan mengobyektifikasi *the other* secara sama. Ada *fundamental code of culture*[3] yang mengatur dalam sistem berfikir mereka dan menjadi bagian dari ketidaksadarannya[4].

Dalam istilah "ketidaksadaran" posisi subyek dalam lingkup formasi nalar tertentu ini, al-Jabiri menjelaskan tentang konsep tradisinya. Ia mengatakan:

> Tradisi adalah sesuatu yang berafiliasi ke masa lalu (baik masa lalu yang jauh atau yang dekat). Maka ia merupakan ingatan sebuah budaya. Secara sadar atautidak sadar masuk dalam pengaruh batas-batas mekanisme ingatan, memori, dan impian yang ada. Mekanisme tersebut berupa mekanisme berfikir dengan simbol-simbol, model-model, nilai-nilai, serta yang menjadi pembentuk ingatan kolektif. Faktor ini semua membatasi kemungkinan sikap yang ilmiah serta rasional atas tradisi[5].

Dari istilah *Fundamental code of culture*dan istilah formasi nalar dalam pemikiran al-Jabiri, untuk lebih memberikan variasi penjelasannya, saya akan beralih ke masalah arkeologi pengetahuan[6].

---

[2]Doktrin yang terbakukan maksudnya adalah seperangkat aturan dan hukum-hukum berfikir untuk memperoleh pengetahuan. Atau dengan kata lain mekanisme berfikir yang menjadi hukum orang Arab dalam memperoleh pengetahuan yang bersifat memaksa dan dipaksakan oleh kultur Arab secara tidak sadar sebagai *epistem*. Lihat Muhammad abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirosat al-wihdah al-Arabiyah, 1989), 70.

[3]Istilah *Fundamental Code* adalah dari Michel Foucault ketika ia menjelaskan tentang arti dari arkeologi pemikirannya.

[4] "Sistem pengetahuan dalam satu kebudayaan sekaligus juga merupakan struktur ketidaksadaranya". Al-Jabiri, op.cit 37

[5] Muhammad Abid al-Jabiri, *Turats wa al-Hadatsah: Dirasat wa al-Munaqosah*(Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-"Arabiyah), 46.

[6]Tambahan terhadap model arkeologi Foucault ini saya cantumkan karena memberi kontribusi penting terhadap penjelasan al-Jabiri dalam pengertian nalar. Hal ini karena al-Jabiri hidup dalam tradisi perancis di daerah asalnya, yakni Magribi. Kemudian

Dalam arkeologi, konsentrasinya lebih melihat pada sistem yang menyatukan antara kelompok A dan B serta C dalam melontarkan pandangan-pandanganya. Pemilik istilah arkeologi, yakni Michel Foucault menjelaskan dalam kutipan Abdul Razaq al-Daway, ia mengatakan: "*apa yang saya maksud dengan istilah arkeologimerupakan pengertian metaforis yang ditujukan untuk menganalisa satu korpus yang saya sebut "arsip". Dan bukan semata-mata untuk menangkap satu titik awal dan bukan pula untuk menghidupkan kembali fosil-fosil masa lalu.* Sementara yang dia sebut sebagai "arsip" adalah *bukan kumpulan teks-teks yang dijaga dan dirawat oleh suatu peradaban tertentu, bukan pula kumpulan benda-benda purbakala yang kemungkinan bisa diselamatkan dari kebinasaan. Tapi yang kami maksud adalah hukum-hukum atau aturan-aturan yang berperan sangat menentukan bagi kemunculan maupun tenggelamnya wacana-wacana tertentu, kesinambungan atau kesirnaanya, dalam satu lingkup kebudayaan tertentu"*[7].

Ketika Foucault, menyebut *fundamental code* dan menjelaskan arti istilah arkeologi, ia menilai bahwa dalam suatu praktek *epistem*tertentu yang sedang beroperasi dalam sistem kognisi masyakat sebenarnya "*mengatur bahasanya, skema persepsinya, pertukaranya, tehniknya, dan nilainya pada hirarki praktisnya*". Sedangkan fungsinya adalah "menstabilkan sikap berfikir orang untuk menteraturkan apapun yang sedang ia pikirkan dan yang akan ia fikirkan"[8].

Nah, dalam rangka proyek arkeologi Foucault ini sebenarnya yang akan kita hadapai adalah "hukum-hukum tentang kemungkinan, aturan-aturan keberadaan objek yang dinamai, dibentuk oleh sebuah persepsi tertentu, atau digambarkankanya dalam hubunganya sebagai sesuatu yang akan ditegaskan atau akan ditolak"[9].

---

al-Jabiri sendiri juga menyatakan bahwa dalam studinya mengenai epistemologi, dalam tradisi Perancis, lebih menekankan pada analisa sejarah dan evolusi pemikiran serta kurang menaruh perhatian pada tradisi Anglo-Saxon yang lebih menekankan pada bentuk formalisme (terlalu Positivist dan Formalis). Lihat *Ibid*, 293. Walaupun ada nama-nama lainlain seperti Jacques Derrida, Althusser Jacques Lacan, dan Roland Barthes namun terlalu banyak bila saya sebutkan satu demi satu tentang pengertian mereka dalam masalah nalar. Oleh karena itu saya pilih satu diantara mereka semua tersebut, yakni Michel Foucault.

[7]. Abd al-Razaq al-Daway, *Maut al-Insan fi Khitob al-Falsafi al-Mu'ashir. Heideger, Levi Strauss, Michel Foucault* (Beirut: Dar al-Tholi'ah, 1992), 139.

[8]. Michel Foucault, *The Order Of Thing: An Archaealogy of Human Science* (New York: Vintage Books, 1994), xx

[9] Michel Foucault, *Archaeoligy of Knowledge* (terj A.M Sheridan Smith) (London: Tavistock, 1972) 117

Praktis operasionalnya Ketika misalnya ketiga nalar itu (*bayani, burhani*, dan *irfani*) dipilih salah satu untuk dimantapkan dalam bentuk tulisan atau wacana maka sebenarnya tulisan atau wacana itu tunduk pada hukum-hukum tertentu yang ada dalam suatu nalar itu. Dan konskwensinya ia akan mengangkat satu sisi pada nalar yang didiami, dan membuang sisi lainya, menonjolkan satu unsur disamping juga mendiamkan unsur lainya, mendahulukan aspek tertentu dan juga mengedepankan aspek lainya. Ketika nalar itu diwakili oleh seorang pembicara maka ia juga akan tunduk pada aturan hukum-hukum berfikir itu, yakni mengangkat yang satu dan membuang yang lain dalam rangka mencapai tujuan tertentu untuk memberitahu dan meyakinkan pembaca[10]. Dan apabila mengungkap sebuah pemikiran maka iajuga akan melakukan; ada yang dibuang, ada pula yang diangkat, ada yang didiamkan dan ada pula yang disebut-sebut. Ada yang dimajukan, dan ada pula yang dibelakangkan[11].

Pengertian nalar sebagaimana telah dijelaskan oleh Foucault tersebut di atas mirip dengan apa yang dimaksudkan oleh al-Jabiri. Dalam pengertian al-Jabiri sendiri ia menyatakan,"apa yang kami maksud dengan nalar Arab adalah himpunan aturan dan hukum-hukum berfikir yang diberikan oleh kultur Arab sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan. Hukum-hukum berfikir tersebut ditentukan dan dipaksakan secara tidak sadar sebagai *episteme* oleh kultur Arab"[12].

Trilogi nalar menurut al-jabiri, telah mengalami pembakuan masing pada masa *tadwin*. Dalam nalar bayani masa *tadwin* tersebut terjadi pada abad sekitar 8 masehi. Pada periode ini al-jabiri mengkonsentrasikan analisis sejarahnya pada apa yang terjadi pada sejarah pemikiran yang terjadi di dalam Arab Islam. Penelitian al-jabiri untuk menunjukkan bagaimana hukum-hukum berfikir atau *fundamental code of culture* terjadi pada masa itu atau dalam istilah al-Jabiri "melakukan rekonstruksi komprehensif dalam kebudayaan (*i'adah al-bina' al-tsaqofi al-'am*)[13].

Dalam penelitian al-Jabiri, masa pembentukan nalar di masyarakat Arab sekitar abad ke 8 masehi itu dimulai para ulama mulai mengumpulkan dan membukukan hadits fiqh dan tafsir. Ada Ibn Juraih

---

[10]Penjelasan tentang praktek nalar ini saya dasarkan pada Muhammad Abed al-Jabiri, *al-Khitab al-Arab al-Mu'ashir: Dirasat Tahliliyah Naqdiyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 1992), cet IV 10-13.

[11]Ibid.

[12]Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwin*..15

[13] Muhammad Abed al-Jabiri, *al-Turats wa al-Hadatsah: Dirotsah wa al-Munaqosyah* (Beirut: al-Narkaz al-Tsaqofi al-Arabi, 1991), 141-149.

di Mekkah, kemudian Imam Malik yang menulis *al-Muwatho'* yang berada di Madinah. Kemudian di susul ulama-ulama sezamanya seperti al-Auza'i di Syam, Ibn Abi 'Urubah, Hammad Ibn Abi Salamah dan lainya di Bashrah. Kemudian Ma'mar di Yaman, dan Sufyan al-Tsauri di Kufah. Pada masa yang sama Ibn Ishaq menulis *al-Maghazi* dan Abu Hanifah tentang Fiqh dan *Ra'y*. Kemudian muncul juga Husyaim, al-Laits, dan Ibn Luhay, Ibn Mubarak, Abu Yusuf, dan Ibn Wahab. Gerakan *tadwin* ini kian meluas dalam sejumlah disiplin ilmu dan terus bertambah banyak. Padahal sebelum masa *tadwin* orang banyak mengandalkan hafalan dan meriwayatkan ilmu pengetahuan dari naskah yang tidak tersusun secara rapi[14].

Di samping adanya gerakan *tadwin* yang melatar belakangi lahirnya nalar bayani (*ulum al-Naqliyah*) tersebut, di pihak lain juga terjadi proses perkembangan yang sama, khususnya yang tergabung dalam *ulum al-awail*[15]. Gerakan ini di awali dari adanya penerjemahan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab[16]. Misalnya pada masa kholifah al-Manshur, Ibn al-Muqoffa menerjemahkan *kalila wa dimna* dari bahasa persia ke bahasa Arab[17]. Dan pada saat itu juga telah muncul karya terjemahan dari Aristoteles *al-Majasta*, Ptolemi dengan karyanya *Euclid*, dan lainya. Kemudian datangnya musafir India ke Baghdad yang membawa buku Aritmatika dan Astronomi dan diterjemahkan ke bahasa Arab oleh Ibrahim al-Fazari dan diberi judul *Sinhind*. Dalam hal ini, Muhammad bin Musa al-khawarizmi memadukan karya sistem astronomi India dan Yunani. Dan sejak saat itu kajian Astronomi menjadi satu bahsan ilmu yang sangat diminati. Diantara tokoh-tokoh astronomi besar antara lain Abu Ma'shar al-Baghdadi, murid al-Kindi dan al-Battani.

Setelah selesai membangun Baghdad pada tahun 765 M, al-Manshur mengundang ahli fisika Nestorian, george Boktishu dari Jundisapur untuk membangun sekolah Fisika di Baghdad. Kemudian ketika george Boktishu sakit dan kembali ke Jundisapur ia digantikan oleh muridnya, Isaa bin Thakerbokht dan anaknya Boktishu George bin Boktishu yang menjadi ahli Fisika pada masa pemerintahan Harun al-

---

[14]Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwin*....62-63.

[15]Joel L Kraemer, *Humanism in The Renaissance of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1986),10.

[16]Sejumlah literatur mengulas alur perjalanan peradaban klasik ke dunia Islam baik langsung maupun melalui gerakan penerjemahan mislanya Majid Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism* pada bab I. Sayyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed), *History Of Islamic Philosophy part I*, pada bab IV. Margaret Smith, *Studies In Early Mysticism In The Near and Middle East*, pada bab VI.

[17]De Lacy O'Leary, *Arabic Thought In its Place In History* (Edisi Revisi) (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1963), 10.

Rasyid (787 M). Putera Boktishu yang lain, Gabriel, Menulis karya pengantar tentang kajian logika dan juga pengobatan . Kemudian diundang lagi, Nasrani Nestorian, yang ahli dalam Fisika Yahudi untuk menerjemahkan buku *Syntagma*[18].

Di akhir abad ke tiga hijriyah, muncul salah sorang murid al-Kindi, Abu al-Abbas Ahmad bin Thoyib as-Sarakhsi. Ia menulis tentang ilmu jiwa dan pengobatan[19]. Saat itu kajian pengobatan didominasi oleh ahli-ahli Nasrani dan Yahudi. Al-Manshur adalah perintis peradaban Yunani, Syria dan Persi. Dia membangun *Bait al-Hikamah* yang pengelolaanya diserahkan pada Yahya bin Masawih (857M). Yahya bin Masawih adalah penulis dalam dua bahasa, Arab dan Syria. Puncak penerjemahan terjadi pada masa Abu Zayd Hunain bin Ishaq al-Ibadi (876 M). Dia adalah ahli fisika Syria yang menerjemahkan karya pengobatan dan *Organon* Arisntoteles. Bersama anaknya Ishaq bin Hunain, dan keponakanya Hubaysh, Abu Zayd merampungkan karya *Euclid, Galen, Hippocrates, Archimides*, dan *Apollinus*. Mereka juga menerjemahkan *Republic, Law*, dan *Timeus*-nya Plato. Dan juga karya-karya dariAristoteles *Categories, Phisics, Magna Moralia, Themistius, Meneralogy, Metaphisics, de Anima, De Generatione at de Corruptione*, dan *Hermeneutica*[20].

Pada abad empat hijriah, kegiatan penerjemahan diikuti oleh Abu Bishr Matta bin Yunus (939 M) dari kristen Nestoria Syria. Dia menerjemahkan *Analytica Posteriora* dan *Poetic*-nya Aristoteles dan juga komentarnya Alexander Aprodias tentang *de generatione de corruptione*. Selain itu, ia juga menulis komentar atas karya *Categories*-nya Aristoteles dan *Isagog*-nya porphyry[21]. Selain kelompok Nestorian juga ada kelompok Jacobit, yakni Yahya bin ‘Adi dari Takrit. Ia banyak menerjemahkan karya Aristoteles, Plato, Alexander Aprodisias. Pada masa itu hampir seluruh karya dari peradaban Yunani diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Dengan demikian muncul peradaban baru di dunia Islam Arab pada masa itu yang merupakan gabungan dari peradaban non Islam. Al-Kindi adalah tokoh pertama yang merintis Falsafah di dunia Islam, al-Farabi sebegai sosok yang melakukan moderasi antara falsafah dengan wahyu, dan Ibn Sina sebagai puncak pemikir falsafah Islam.

Menurut al-Jabiri, ada pertentangan yang terjadi antar ketiga nalar, yakni nalar *bayani* yang mendasarkan pada teks berhadapan

[18]De Lacy O’Leary, *Arabic Thought And Its Place In History,* 110.
[19]Ibid. 111
[20]Ibid, 113.
[21]Ibid, 114.

dengan nalar *burhani* dan nalar *Irfani* yang didasarkan pada warisan *ilmu-ilmu awail.*

Mengapa nalar ini perlu dikritik? Pertama, Karena adanya dominasi penggunaan nalar pada diri umat Islam, yakni golongan Sunni.Dominasi itu maksudnya adalahnalar yang bertumpu pada teks (*nalar bayani*)atau masyarakat yang struktur kehidupannya (nalar) diletakkan di atas landasan teks (teks primer: al-Qur'an, teks sekunder: Hadits, dan teks tersier: tafsir, kitab-kitab fiqh, dan sebagainya). Dalam masyarakat semacam ini maka teks menjadi sentral dalam kehidupannya, karena seluruh aktifitas masyarakat Islam mesti berangkat dari dan melalui serta berakhir pada teks[22].

Pada nalar yang bertumpu pada teks ini, penggunaan bahasa Arab asli dan segenap logika dan pandangan dunia yang menyertai bahasa asli itu, yakni Arab badui (bangsa *'arab*), merupakan sarana dalam memahami teks. Sebagaimana diungkapkan al-Jabiri "*kekeliruan kaum bayani menurut saya adalah penggunaan tanbih wa i'tibar dalam al-Qur'an sebagai dasar dalam penalaran logika berfikir. Namun itu dilakukan bukan dengan menggunakan teks al-Qur'an sebagai acuan utama, melainkan membacanya melalui alam pikiran arab badui. Alam pikiran ini diusung oleh bahasa Arab dan diangkat sebagai acuan yang menentukan dan dengan dalih, al-Qur'an turun dengan bahasa tersebut* [23] . Hal ini mempengaruhi cara berfikir orang yang menggunakan bahasa itu. Misalnya persoalan-persoalan yang muncul dalam dikotomi bahasa Arab seperti makna/teks, *ashl/furu'*, *majaz/haqiqoh*. Pendasaran pada sebuah *ashl* dijadikan acuan untuk mengukur validitas persoalan yang muncul kemudian. Dari rahim inilah lahir teori *Qiyas* dan *tasybih* yang dipakai untuk menyusun kata atau kalimat, dan bukan kedalaman makna. Kemudian mencapai puncaknya di tangan al-Syafi'i yang kemudian menjadikan *Qiyas* sebagai metode penalaran yang sah[24].

Perkembangan yang berbeda terjadi di kalangan nalar *irfani*. Pada jenis nalar ini, pertumbuhan dan perkembanganya mengacu pada tradisi hermetis dan neoplatonis sebagai sumber utamanya. Proses-

---

[22]Dalam Bayani rasio dianggap tidak mempu memberi pengetahuan kecuali didasarkan pada teks. Ada dua cara dalam nalar bayani dalam memperlakukan teks. Pertama teks dianggap sebagai pengetahuan jadi, yang digali dengan cara *istidlal*, dan langsung diaplikasikan. Kedua teks juga dianggap sebagai bahan yang di dalamnya memungkinkan peran bahasa sebagai alat penafsiran. Lihat al-Jabiri, *Bunyat al-Aql al-Arabi; Dirasat Tahliliyat Naqdiyat li Nidhom al-Ma'rafi fi al-Tsaqofat al-Arabiyah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqofi al-Arabi, 1993), cet ke III. Hal 38.

[23]*Ibid*..248.

[24]Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin*...babV

proses bernalar yang terjadi pada *irfani* ini mendasarkan pada *ilham* dan *kasyf* sebagai sumber pengetahuanya[25]. Agar orang mampu menerima limpahan pengetahuan langsung dari Allah maka diperlukan tahapan tahapan penyiapan terlebih dahulu. Menurut Suhrawardi, tahap itu antara lain penyiapan, penerimaan, dan pengungkapan baik lisan maupun tulisan[26].

Persoalanya bagaimana makna yang terkandung dalam dimensi batin yang diperoleh melalui *kasyf* tersebut diungkapkan? Menurut al-Jabiri, *pertama*, diungkapkan dengan cara *i'tibar* atau *qiyas irfani* atau analogi batin, yang ditangkap melalui *kasyf* dengan sesuatu yang dhohir yang ada dalam teks[27]. Sebagai contoh adalah qiyas yang dilakukan kaum Syiah yang meyakini keunggulan keluarga Imam Ali dengan surat ar-Rahman 19-22. "Dia membiarkan dua lautan mengalir dan bertemu. Diantara keduanya ada batas yang tidak terlampui dan dari keduanya keluar mutiara dan marjan". Dalam hal ini Ali dan Fatimah dinisbatkan pada dua lautan, Muhammad SAW dinisbahkan sebagai batas (barzah), sedangkan Hasan dan Husein dinisbahkan mutiara dan marjan[28].

Jadi dhohir teks dijadikan *furu'* atas batin sebagai *ashl* nya. Istilah dalam qiyas irfani ini adalah *qiyas al-ghoib ala al-syahid*. Kemudian tidak ada *illat* sebagaimana yang terjadi pada nalar *bayani* dan hanya berpedoman pada isyarat batin[29].

Kedua, pengetahuan *kasyf* diungkap dengan *syatahat*. Namun bukan dengan dikaitkan dengan teks, tapi *syatahat* ini lebih merupakan luapan-luapan perasaan karena limpahan pengetahuan langsung dari-Nya dan disertai dengan pengakuan. Seperti ungkapan, "maha besar aku" dari Abu Yazid al-Bustomi. Disamping juga ada seperti "*ana al-haq*" atau "aku adalah Tuhan"dari al-Hallaj[30].

Sedangkan perkembangan nalar yang terjadi pada nalar *burhani*, sama sekali berlainan dengan kedua nalar tersebut di atas. Bila nalar

---

[25]Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah*..251

[26] Dalam pandangan Suhrawardi, pengetahuan itu diperoleh melalui empat tahapan, yakni persiapan, penerimaan, pembentukan konsep dalam pikiran, dan penuangan dalam bentuk tulisan. Lihat Parvis Morewedge, *Islamic Philosophy and Mysicism* (New York: Caravan Book, 1981), 177.

[27]Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah*..295-296.

[28]Ibid, 306.

[29]Disanping analogi intuitif, al-Jabiri juga menyebut analogi perhitungan dan analogi kesamaan atau analogi mantiq. Analogi perhitungan adalah perbandingan secara matematis, seperti 2/4, 3/6, 4/8 dan seterusnya yang masing-masing sama bernilai ½. Analogi mantiq adalahg analogi yang digunakan dalam penarikan sebuah kesimpulan dengan menggunakan deduksi dan deduksi. Lihat Ibid, 376.

[30]Ibid, 288.

bayani bertumpu pada teks sebagai otoritas utamanya, dan nalar *irfani* bertumpu pada otoritas batin sebagai "al-ashl"nya, maka pada nalar *burhani* bertumpu pada kekuatan akal manusia yang dilakukan lewat dalil-dalil logika. Bahkan dalil agama hanya bisa diterima jika sesuai dengan akal atau rasio [31]. Dengan demikian, rasio inilah yang memberikan penilaian dan keputusan terhadap informasi lewat indra, yang kemudian dikenal dengan istilah *Tashawur* dan *tashdiq*. *Tashawur* adalah pembentukan konsep berdasarkan data-data dari indera, sedangkan *tashdiq* adalah proses pembuktian terhadap kebenaran konsep tersebut[32].

Untuk mendapatkan pengetahuan, nalar *burhani* menggunakan aturan silogisme. Dalam bahasa Arab silogisme diterjemahkan dengan *qiyas* atau *qiyas al-jami'* yang mengacu pada makna asal[33]. Secara istilah silogime adalah bentuk argumen dimana dua proposisi yang disebut dengan premis. Untuk menuju pada aturan silogisme nalar *burhani* harus menempuh tahapan-tahapan, (1) tahap pengertian (*ma'qulat*); (2) tahap pernyataan (*ibarat*); dan (3) tahap penalaran (*tahlilat*). Pada tahap pengertian atau *ma'qulat*, subyek mengabstraksikan objek-objek eksternal yang masuk dalam pikiran. Kemudian pada tahap pernyataan atau *ibarat*, adalah tahap pembentukan proposisi atau *qodliyat* atas pengertian yang ada. Proposisi ini harus memuat subyek (*maudlu'*) dan obyek (*mahmul*) serta adanya relasi keduanya. Untuk mendapat pengertian yang meyakinkan, proposisi harus mempertimbangkan lima kriteria (*alfadz al-khamsah*), yakni spesies (*nau'*), genus (*jins*), diferensia (*fashl*), propium (*khas*) dan aksidensia (*'aradl*)[34].

Setelah nalar *bayani* merampungkan peran kesejarahanya dalam membentuk atau meletakkan hukum-hukum berfikir bagi masyarakat Arab, maka konsekwensinya ia menyingkirkan dan mendiamkan peran nalar yang ada semasanya. Nalar yang didiamkan itu adalah Nalar *irfani* dan nalar *Burhani*. Nalar *irfani*dan *burhani*merupakan seperangkan mode berfikir yang telah ada semenjak masa sebelum masehi yang berasal dari masa Yunani dan berkembang di daerah Persi yang kemudian produk pemikiran dari kedua nalar terakhir ini adalah apa yang disebut dengan

[31] Muhammad Abid al-Jabiri, *Isykaliyat al-Fikr al-Arab al-Mu'ashir* (Beirut: Markaz Dirasat al-Arabiyah, 1989), 59.

[32] Ibn Rusyd, *Kaitan Filsafat dengan Syariat* (terj Shodiq Nur) (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), 56.

[33] Di sini al-Jabiri menjelaskan tentang sejarah panjang silogisme demonstratif mulai dari Aristoteles sampai al-Farabi. Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah*..385.

[34] *Ibid*, 433-436.

(*'ulum al-awail*) yang dilawankan dengan nalar bayani yang produk ke-ilmuanya disebut dengan (*' Ulum al-Naqliyah*) .

Bila nalar bayani meng-asalkan mata air kehidupan nalarnya pada teks, yakni formasi nalar yang bertumpu pada *ushul al-arba'ah*, maka nalar irfani pada tradisi Yunani yang terpusat pada Neo-Platonis dan Hermetis sebagai sumber kehidupanya. Kemudian pada sisi yang lain, yakni nalar *Burhani*, bertumpu pada tradisi Yunani dan terpusat pada Aristoteles sebagai nyawa kehidupan nalarnya.

Penghadapan posisi nalar *bayani* yang dilawankan dengan nalar *irfani* dan *burhani* mengalami kulminasinya pada tradisi yang berbeda-beda. Nalar *irfani* yang menginduk pada tradisi Persi dan bertumpu pada Neo-Platonis dan Hermetis ditemukan perkembanganya pada kelompok Syiahdi tangan ilmuwan seperti filosof Ikhwan al-Shofa dan kelompok sufisme. Adapaun *burhani* yang bertumpu pada Aristoteles sebagai nyawa nalarnya berkembang di tangan para filosof seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Bajjah dan Ibn Rusyd.

Apa yang dikritik al-Jabiri dalam nalar yang bertumpu pada teks ini? Yang dikritik adalah cara baca (sistem nalar) yang digunakan masyarakat yang bersangkutan terhadap teks. Cara baca ini sering disebut sebagai tradisi *(turats).* Tradisi, pada akhirnya menjadi sesuatu yang dipedomani dan menjadi piranti dalam membentuk masyarakat[35]. Dari tradsisi ini implikasinya adalah pembentukan bangunan keilmuan yang diyakini sebagai benar oleh umat Islam. Implikasinya, tradisi kemudian menjadi "kitab suci" yang harus dipedomani dalam perilaku kehidupan sehari-hari. Ada penghargaan, pembelaan, dan bahkan "pemberhalaan" luar biasa terhadap tradisi melalui suatu proses sakralisasi pemikiran keagamaan *(taqdis al-afkar al-diny).* Dalam konteks inilah, tradisi kemudian berubah menjadi tradisionalisme. Kungkungan tradisionalisme kemudian tampak dalam cara baca tradisional *(qi'ra'ah turatsiyah li al-turats)*, yakni cara baca ideologis *(jam' al-qari 'an al-maqru)* sebagaimana diperagakan oleh masyarakat dengan peradaban teks..

Oleh karenanya, metode tradisional dalam menelaah tradisi dan keterjebakan kepada skriptualisme akibat semangat kembali pada al-

[35] Yang saya maksud dengan tradisi yang telah membentuk masyarakat ini adalah pilihan yang telah dilakukan secara tidak disadari pada penggunaan nalar bayani dalam cara pandang atau instrumen-instrumen berfikir orang Arab Islam dalam memperlakukan teks. Misalnya ulama nahwu dan balaghoh, untuk menjaga keaslian bahasa, dan ulama fiqh, kalam, dan ushul Fiqh sebagai medan dalam penalaran rasio dalam menyingkap makna *al-'asl* yang menjadikan teks sebagai sumber mata air kehidupanya. Sebagai dasar rujukan lihat al-Jabiri, *Bunyat al-Aql al-Arabi*..13

Qur'an dan Hadits, tampaknya sudah harus dilampaui oleh umat Islam dengan mengambil cara baca kontemporer *(al-qira'ah al-muashirah),* yakni cara baca kritis *(fasl al-qari 'an al-maqru).* Dengan cara baca kontemporer inilah umat Islam bisa lebih produktif dalam mengembangkan wacana keislaman dan responsif terhadap tantangan perubahan sosial dan transformasi global secara sekaligus. Tanpa rekonstruksi cara baca terhadap tradisi semacam ini saya menduga sangat sulit untuk memunculkan responsi yang cepat dan progresif di tengah proses perubahan sosial yang cepat. Tanpa rekonstruksi cara baca terhadap tradisi dan nalar agama, maka agama akan terjerembab ke dalam kungkungan tradisi dan format keberagamaan dogmatik dan hegemonik.

PENUTUP

Menurut penelitian dari al-Jabiri, pemikiran Islam secara umum berdasarkan pada tiga model nalar, dimana masing-masing mempunyai basis dan karakter yang berbeda. Nalar *bayani* didasarkan pada teks yang kemudian dari nalar ini melahirkan para fuqaha besar.Dari nalar *irfani* yang didasarkan pada intuisi dan *kasyf,* yang mana banyak sekali melahirkan tokoh sufisme terkenal. Dan nalar *burhani* yang didasarkan pada rasio, yang mana dari nalar ini lahir banyak sekali tokoh filusuf Islam dan disegani.

Pada proses perkembanganya, masing masing nalar tersebut berjalan hanya meliputi kaumnya saja tanpa bisa berdialog dengan nalar yang lain. Bahkan, diantara ketiganya seringkali terlibat konflik dan ketegangan. Nalar bayani yang bertumpu pada teks berhadapan dengan nalar burhani dan irfani yang lahir dari proses pertautan dengan peradaban Yunani dan Persi. Bahkan pandangan dunia dan pola-pola berfikir ini secara keseluruhan membentuk apa yang disebut sebagai "syarat-syarat keabsahan" yang menentukan valid tidaknya suatu pengetahuan dalam lingkup pemikiran Islam.

Sebagai seorang sarjana yang hidup dalam tradisi Perancis, al-Jabiri mencoba melakukan kritik terhadap "Islam" yang telah direkronstruksi pemahamanya oleh ketiga nalar yang telah mendominasi para pengenutnya secara tidak sadar. Dari pengalaman al-Jabiri ini, minimal menunjukkan kepada kita bahwa nalar kita dan cara-cara dan pola kita berfikir memang perlu adanya pembenahan karena di dalamnya ada banyak kelemahan yang menggerogoti sisi terdalam dalam sistem kognisi kita. *Waallahu a'lam*

DAFTAR RUJUKAN

Abd al-Razaq al-Daway, *Maut al-Insan fi Khitob al-Falsafi al-Mu'ashir. Heideger, Levi Strauss, Michel Foucault*. Beirut: Dar al-Tholi'ah, 1992.

De Lacy O'Leary.*Arabic Thought In its Place In History* (Edisi Revisi) London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1963.

Ibn Rusyd.*Kaitan Filsafat dengan Syariat*. Terj Shodiq Nur. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.

Joel L Kraemer.*Humanism in The Renaissance of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1986.

Michel Foucault, *The Order Of Thing: An Archaealogy of Human Science*. New York: Vintage Books, 1994.

---------.*Archaeoligy of Knowledge*. Terj A.M Sheridan Smith. London: Tavistock, 1972.

Muhammad Abid al-Jabiri.*Bunyah al-Aql al-'Arabi: Dirasat Tahliliyat Naqdiyat li Nidhom al-Ma'rafi fi al-Tsaqofat al-Arabiyah*.Beirut: al-Markaz al-Tsaqofi al-Arabi, 1993.

---------.*Takwin al-'Aql al-'Arabi*.Beirut: Markaz Dirosat al-wihdah al-Arabiyah, 1989.

---------.*Turats wa al-Hadatsah: Dirasat wa al-Munaqosah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-"Arabiyah, tt.

---------.*al-Khitab al-Arab al-Mu'ashir: Dirasat Tahliliyah Naqdiyah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 1992.

---------.*al-Turats wa al-Hadatsah: Dirotsah wa al-Munaqosyah*. Beirut: al-Narkaz al-Tsaqofi al-Arabi, 1991.

---------.*Isykaliyat al-Fikr al-Arab al-Mu'ashir*. Beirut: Markaz Dirasat al-Arabiyah, 1989.

Parvis Morewedge.*Islamic Philosophy and Mysicism*.New York: Caravan Book, 1981.

DIALOG HUKUM ISLAM DAN ADAT JAWA (Kajian Sosiologis tentang Manajemen Konflik atas Perkawinan *Weton* antara Warga NU dan Muhammadiyah Ponorogo)

Unun Roudlotul Janah

PENDAHULUAN

Dalam tradisi Jawa, kehidupan adalah sesuatu yang sangat penting. Setiap langkah peristiwa dan fase dalam kehidupan manusia ditandai dengan serangkaian upacara dengan menggunakan berbagai simbol hasil kolaborasi tradisi budaya Jawa dan Islam. Apalagi semenjak masyarakat Jawa secara umum telah memeluk agama Islam yang penyebarannya dilakukan dengan proses akulturasi maupun asimilasi dengan budaya lokal oleh para Walisongo khususnya Sunan Kalijago. Apa yang telah dilakukan oleh Walisongo tersebut berdampak pada tradisi dan kebiasaan mereka yang berkait erat antara ajaran Islam dan tradisi (adat) Jawa.

Relasi antara tradisi (adat) Jawa dan sistem sosial Islam telah memberikan fenomena sosial yang menarik untuk dicermati bersama. Sebagai contoh upacara lingkaran hidup yang diawali dengan prosesi pernikahan dan dilanjutkan dengan serangkaian upacara kelahiran anak dan juga upacara kematian. Upacara yang diselenggarakannya minimal telah memberikan implikasi adanya proses akulturasi budaya Jawa dan Islam yang berjalan dengan harmonis.[1]

Salah satu tradisi perkawinan yang dilestarikan sampai saat ini adalah perkawinan *weton* yaitu tradisi perkawinan kejawen yang dipengaruhi Hindhu Budha. Kuatnya sebagian masyarakat Ponorogo dalam memegang teguh tradisi warisan leluhur menjadi daya tarik tersendiri bagi penelitian ini, di saat yang bebarengan terdapat sebagian masyarakat yang mengatasnamakan dan memegang teguh norma hukum Islam yang memandang tradisi dan adat istiadat pernikahan tersebut tidak sejalan dengan nilai hukum Islam.

Tema tentang proses interaksi antara tradisi pernikahan dan nilai Islam menjadi pro dan kontra menurut ajaran Islam dan tentu menjadi

---

[1] Ter Haar, *Asas-Asas dan Susunan Hukum Adat,* terj. Soebakti Poesponoto, (Jakarta : Pradnya Pramita, 1983), 188

problem bagi masyarakat Muslim Indonesia yang heterogen. Bahkan dalam realitasnya ditemukan banyak varian. Adanya disparitas antara konsep ideal dengan realitas empirik inilah oleh peneliti dianggap sebagai problem mendasar dari penelitian ini. Disamping itu juga faktor lain berupa perbedaan tradisi serta tata cara yang harus diikuti selama tradisi tersebut berlangsung yang dalam pelaksanaannya tidak terlepas dari penggunaan simbol dan lambang baik berupa benda, materi, fisik, isyarat, dan kejadian maupun makna terdalam dari seluruh rangkaian tradisinya yang ternyata juga masih menjadi perdebatan tersendiri bagi masyarakat.

Varian penggolongan sosial yang berbasis religio-kultural di wilayah Ponorogo seperti Nahdlatul Ulama (selanjutnya disebut NU) dan Muhammadiyah merupakan representasi dari komunitas masyarakat yang memberikan respon yang berbeda terhadap tradisi perkawinan *weton*. Perkawinan *weton* adalah tradisi pernikahan lokal yang untuk menentukan hari pelaksanaan akad nikah dan upacara resepsi pernikahannya didasarkan pada perhitungan hari lahir seseorang calon pengantin baik laki-laki dan perempuan sesuai hari pasarannya, seperti Senin Wage, Selasa Pahing, Rabu Legi, Kamis Pon, Jumat Kliwon atau Sabtu Legi. Menurut perhitungan hari dalam sistem kalender Jawa terdapat lima hari pasaran, yaitu Kliwon, Legi, Pahing, Pon, dan Wage.[2] Deskripsi di atas itulah yang kemudian mendorong peneliti untuk mengangkat dalam sebuah penelitian mengingat urgensitas dan persoalan penting di dalamnya.

Permasalahan Penelitian

Tradisi lokal seringkali diposisikan berlawanan dengan tradisi purifikasi dilihat dari perspektif pola pengamalan ajaran keagamaan diantara mereka. Tradisi Islam lokal sebagai pengamalan keagamaan yang memberikan toleransi sedemikian rupa terhadap praktik keyakinan setempat sedangkan tradisi purifikasi menekankan pada pengamalan keagamaan yang dianggapnya harus bersumber dan sama dengan tradisi besar Islam. Tidak dapat dipungkiri berbagai perbedaan ini berakibat terhadap persoalan interaksi diantara mereka dalam bingkai sosial dan budaya, termasuk dalam masalah pernikahan *weton* ini. Bertolak dari uraian sebelumnya dimunculkan pertanyaan pokok (*research question*), mengapa masyarakat NU dan Muhammadiyah Ponorogo memiliki

[2] Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), 1011. Lihat juga Siti Woejan Soemadiyah Noeradyo, *Kitab Primbon Betal Jemur Adamakna Bahasa Indonesia*, (Solo: Buana Raya,1995), 7-15

respon dan apresiasi yang berbeda terhadap tradisi pernikahan *weton*? Dari pertanyaan pokok ini, maka dirumuskan pelaksanaan tradisi pertanyaan penelitian, *Pertama*, Bagaimana perkawinan *weton* yang terjadi antara masyarakat NU dan Muhammadiyah Ponorogo? *Kedua,* Bagaimana proses dialog dalam tradisi perkawinan *weton* yang dilakukan masyarakat NU dan Muhammadiyah Ponorogo? *Ketiga,* Bagaimana implikasi hasil dialog (manajemen konflik) tradisi perkawinan *weton* terhadap masyarakat NU dan Muhammadiyah Ponorogo?

Pembatasan Masalah

Kurun waktu yang diselidiki dalam penelitian ini adalah mulai tahun 2002, ketika peneliti berdomisili menetap di Ponorogo sehingga secara langsung ikut mengamati tradisi perkawinan *weton* ini sampai tahun 2011 ketika kerja penelitian ini dilakukan. Dari sisi obyek penelitian, penelitian ini hanya membatasi tentang pelaksanaan rangkain tradisi perkawinan *weton* yang dilakukan oleh masyarakat NU dan Muhammadiyah di wilayah Ponorogo, sebuah wilayah yang secara sosio kultural memiliki basis perimbangan antara dua komunitas tersebut.

Signifikansi Penelitian

Penelitian ini mengkaji tentang realitas praktek sosial budaya sebuah masyarakat yang erat berhubungan dengan keyakinan agama Islam, khususnya hukum tentang prosesi perkawinan dalam masyarakat Ponorogo. Oleh karena itu penelitian ini sangat bermanfaat tentang banyak hal, diantaranya : *pertama,* dapat menunjukkan relasi antara sosial budaya sebuah masyarakat dengan pengamalan ajaran agama Islam. *Kedua,* menegaskan kembali bahwa ajaran Islam dan pengamalannya berkait erat dan berjalan berkelindan dengan adat masyarakat lokal dan dapat berjalan seiring sejalan tanpa ada yang menafikan ataupun sebaliknya. *Ketiga,* bagi masyarakat sendiri menjadi bukti dan wujud eksisitensi mereka dalam melaksanakan praktek keagamaan dan ekspresi sosial budaya serta memberikan kebanggaan tersendiri bagi mereka yang melaksanakan tradisi ini yang berarti telah melaksanakan prosesi perkawinan dengan rangkaian ritual hasil interaksi antara tradisi adat dan ajaran Islam

Kerangka Teori

Dalam konteks masyarakat Indonesia pada umumnya dan masyarakat adat khususnya, adat tidak hanya diartikan sebagai penerapan kesusilaan dalam masyarakat, tetapi adat juga diartikan sebagai keseluruhan sistem struktural, dalam arti sebuah nilai dasar dari seluruh penilaian etis dan hukum serta harapan sosial, atau dengan kata lain adat juga dapat mewujudkan pola perilaku ideal. [3]

Itulah sebabnya Islam sendiri sebagaimana ajarannya merupakan hasil serapan (adopsi) adat bangsa Arab pra Islam.[4] Hal ini menunjukkan bahwa Islam menerima tradisi dan bukan agama anti adat, yang berarti menyalahi prinsip universalitas yang diklaimnya. Fakta ini pula mengindikasikan bahwa Islam bukan suatu bentuk revolusi hukum yang secara langsung ditujukan untuk melawan hukum adat yang telah diketahui dan dipraktekkan bangsa Arab sebelum datangnya Islam. Yang terjadi justeru sebaliknya, dalam kapasitasnya sebagai pemegang otoritas tertinggi keagamaan, Nabi dalam benyak hal membuat inovasi baru berupa aturan dengan cara memodifikasi, mempertahankan serta melegalkan adat bangsa Arab.

Penerimaan Islam terhadap praktek adat tidak harus dianggap sebagai menghilangkan identitas, yang berarti mengorbankan warisan leluhur yang telah ada sebelumnya. Tetapi hal tersebut dipahami sebagai kontinuitas dari sesuatu yang telah ada sebagai perbendaharaan kultural. Proses akulturasi semacam ini dapat saja menimbulkan gesekan-gesekan budaya masyarakat setempat. Dan itu tidaklah dirasakan ketika proses islamisasi berlangsung. Sikap akomodatif dan kooperatif yang ditunjukkan kaum Muslim selama proses islamisasi berlangsung adalah dengan tidak memaksakan ajaran, kaidah serta hukum secara totalitas. Sikap ini dalam kenyataannya telah menjadi daya tarik tersendiri. Dalam proses ini Islam tidak saja harus menjinakkan sasarannya, tapi harus menjinakkan diri dengan mengakomodir tradisi budaya lokal setempat.

Benturan yang terjadi dengan tradisi budaya lokal memaksa Islam memperoleh simbol-simbol yang selaras dengan ekspresi kultural masyarakat yang hendak dimasukkan dalam pangkuan Islam. Dalam kondisi tertentu membiarkan penafsiran yang mungkin agak terpisah dari wahyu yang utuh dan abadi. Dengan demikian terjadilah keragaman dalam manifestasi Islam, meskipun pada mulanya berpangkal dari suatu

[3] Soleman B.Tanoko, *Pokok-Pokok Studi Hukum dan Masyarakat* (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1993),8

[4] Leila Ahmad, *Wanita dan Gender dalam Islam : Akar Historis Perdebatan Modern,* terj. MS.Nasrulloh, (Yogayakarta : Lentera, 2000), 10

konsep keutuhan dalam keabadian ajaran. Inilah yang menjadi alasan kenapa Nabi bersikap akomodatif terhadap adat masyarakat Arab pada saat itu. Dan hal tersebut tampak dari keputusan hukum yang ditetapkan Nabi yang berdasar adat kebiasaan yang berlaku. Contoh dari sejumlah keputusan hukum yang ditetapkan Nabi dapat ditemukan hampir di setiap aspek hukum termasuk hukum keluarga.[5]

Dalam bidang hukum keluarga, praktek yang berlaku dalam tradisi bangsa Arab sebagian dihapus, sebagian lagi dipertahankan. Jalan ini ditempuh karena dalam realitasnya sebagian adat yang berlaku di kalangan bangsa Arab sangat bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum serta nalar sehat. Model perkawinan yang diderivasikan dari nilai adat pra Islam tidak serta merta diadopsi sebagai bagian dari ajaran Islam. Inilah yang dalam konteks budaya, adat masayarakat tidak hanya menjadi *das sollen* (cita ideal) tetapi juga menjadi *das sein* (realita empirik). Kesenjangan antara cita ideal dan realitas empirik inilah membuka manusia untuk bereksistensi dengan berfikir, meniliti dan mencari solusi.

Uraian di atas mengarahkan bahwa penelitian ini merupakan kajian terhadap hukum yang hidup (*living law*) dalam kehidupan masyarakat Islam, melalui proses internalisasi dan interaksi sosial. Dalam pelaksanaannya terjadi pergulatan antara kaidah hukum Islam dengan kaidah tradisi lokal yang dianut oleh masyarakat tertentu. Karenanya kerangka berfikir yang digunakan adalah adanya proses adaptasi dan asimilasi antar kaidah yang bisa saja saling meresap atau mengalami ketegangan sehingga melahirkan ”jalan keluar/kesepakatan/dialog” sebagai acuan dalam bertingkah laku khususnya respon dan proses dialog tentang perkawinan *weton* yang digunakan sebagai acuan dalam bermasyarakat.[6]

Secara lebih rinci, Kaplan membedakan antara kepribadian dasar (norma agama) dan kepribadian modal (norma adat) yang minimal terpolakan dalam beberapa asumsi, diantaranya : *Pertama,* antara kedua kepribadian itu sebagai dua hal yang saling berhubungan dan saling bergantung sedemikian erat, sehingga dua istilah itu sebenarnya berasal dari satu sumber kepribadian. *Kedua,* dengan dasar tidak saling mempermasalahkan antara pembagian kepribadian itu, yang dianggap sebagai sesuatu yang mempunyai eksistensi dan tipe sendiri dengan

---

[5] Dalam kajian penemuan hukum Islam muncul tema *adat* atau ‘*urf* , yang perihal pertama mencakup perihal kedua. Lihat Mustafa Ahmad al-Zarqa’, *al-Madkhal ‘ala Fiqh al-‘Am* (Beirut : Dar al-Fikr,1988),II,840

[6]Cik Hasan Basri, *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial* (Jakarta : Rajawali Press, 2004), 116-117

tanpa saling menafikan.[7] *Ketiga*, sebenarnya kepribadian dasar adalah sumber dan menjadi *agent of change* sekaligus *agent of enginer* terhadap kepribadian budaya sehingga hal ini menjadi jelas bahwa adanya kepribadian dapat meresap menjadi kepribadian dasar yaitu kepribadian norma agama. Sepertinya model yang terakhir ini serupa dengan teori *reception in complexo Van de Berg*.[8]

Adapun pemilihan dua segmen masyarakat NU dan Muhammadiyah didasarkan pada asumsi perbedaan diantara kedua kelompok tersebut dalam melakukan respon terhadap hukum Islam dan relasinya dengan tradisi lokal yang dapat terpilah dalam kategori adaptasi dan akomodasi di satu sisi dan penolakan dan saling kontra di sisi lain.

Metode Penelitian

1) Waktu dan Tempat Penelitian

Penelitian ini masuk dalam kategori penelitian lapangan dengan model deskrptif kualitatif, yang mencoba memberikan interpretasi mendalam terhadap temuan-temuan lapangan berdasarkan fakta-fakta sosial yang sebenarnya. Penelitian ini dilakukan di wilayah Ponorogo. Pemilihan lokasi ini didasarkan pada keinginan peneliti untuk mengungkap realitas sosial seputar dinamika internal pada warga NU dan Muhammadiyah yang pernah mengalami dan merasakan fenomena perkawinan *weton* tersebut. Dari segi durasi waktu yang dibutuhkan, secara keseluruhan penelitian ini dilakukan dalam waktu 4 bulan.

2) Memilih Metode Kualitatif

Penelitian ini menggunakan data kualitatif dengan tujuan mendeskripsikan respon warga NU dan Muhammadiyah terhadap tradisi perkawinan *weton* dan implikasi hasil dialog yang dialami oleh pelakunya. Oleh karena itu data yang dibutuhkan penelitian banyak digali dari pelaku perkawinan *weton* dari warga NU dan Muhammadiyah tersebut. Penelitian ini lebih banyak membutuhkan data ucapan verbal dan observasi, walaupun data yang berupa dokumentasi juga tetap digali jika memang hal tersebut dibutuhkan dan mendukung serta memperkuat analisis penelitian. Dengan pendekatan kualitatif, menurut Moloeng

---

[7] David Kaplan, *Teori Budaya,* terj.Landung Simatupang (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2000),184

[8] Ibid, 185

(1990), penelitian ini lebih banyak mementingkan segi proses dari pada hasil penelitian. Titik tolak kajian riset kualitatif yaitu didasarkan pada fakta-fakta realitas di lapangan sebagai sumber analisis, serta peneliti mulai mengembangkan analisisnya sejak ia menemukan sejumlah data yang dibutuhkan.

3) Mencari Data Lapangan: Observasi, Wawancara, dan *Life History*

Mengingat jenis data yang dibutuhkan, maka teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah perpaduan antara observasi, dokumentasi dan wawancara mendalam.

a) Observasi dilakukan dengan mengamati secara langsung obyek penelitian yang sebelumnya telah ditentukan. Agar persoalan dapat dipahami secara mendalam, maka dalam melakukan penelitian, pengambilan data dengan cara pengamatan terlibat. Pengambilan data dengan teknik ini dilakukan agar fenomena yang terjadi dalam masyarakat dapat dipahami secara mendalam. Observasi ini dilakukan dalam rangka mengungkap pertanyaan tentang bagaimana proses pelaksanaan perkawinan *weton* pada warga NU dan Muhammadiyah Ponorogo. Hasil pengamatan selanjutnya dicatat dalam buku catatan lapangan kemudian terus dikembangkan dalam kerangka analisis. Pengamatan juga dilakukan secara tidak terstruktur. Cara ini dipergunakan dengan maksud untuk mempercepat pencatatan data yang diperkirakan mempunyai relevansi dengan tujuan penelitian. Kegiatan pengamatan ini tidak hanya dalam proses pernikahan *weton* yang berlangsung, tetapi peneliti juga masuk dalam komunitas yang mengitari warga NU dan Muhammadiyah di wilayah Ponorogo.

b) Wawancara adalah teknik yang dipergunakan untuk memperdalam informasi dan senantiasa diupayakan agar tidak terkesan kaku, tetapi dibiarkan mengalir dan berkembang sesuai kondisi dan tuntutan riil di lapangan. Sedangkan untuk pemilihan beberapa informan dilakukan secara *snow ball*. Kegiatan wawancara dilakukan untuk menyerap data yang menyangkut proses dan mekanisme dialog perkawinan *weton* yang terjadi pada warga NU dan Muhammadiyah. Dalam praktik di lapangan, ada sejumlah pihak yang dianggap representatif memberikan informasi yang valid terkait dengan data yang dibutuhkan, yaitu dengan mengambil masing-masing tiga keluarga warga NU dan Muhammadiyah yang pernah mengalami serta merasakan tradisi perkawinan *weton*.

c) *Life History* merupakan usaha komprehensif untuk mengungkap informasi mengenai latar belakang kehidupan informan, mulai dari pola asuh mereka sampai kepada riwayat perkawinan dan pola pikir yang membentuk asumsi tentang prosesi perkawinan *weton*. Dengan demikian metode riwayat hidup dapat menggali informasi yang lebih lengkap dalam kaitannya dengan permasalahan perkawinan *weton* yang dialaminya.

4) Teknik Analisis Data

Data-data yang diperoleh di lapangan diolah sedemikian rupa sebelum memasuki tahap analisis. Pada tahap pengolahan, data mengalami proses editing dan sistematisasi. Editing dimaksudkan untuk melengkapi, menjelaskan dan mencari relevansi data dengan fokus penelitian. Sistematisasi dilakukan sebagai tindak lanjut dari proses editing agar data tersusun secara sistematis dalam kerangka pemaparan data. Setelah melalui proses pengolahan, data dianalisis dengan langkah-langkah reduksi data, penyajian dan verifikasi sampai pada penarikan sebuah kesimpulan.

PAPARAN DAN ANALISA DATA

Pengertian Perkawinan *Weton*

Perkawinan merupakan fase peralihan kehidupan manusia dari masa remaja dan masa muda ke masa berkeluarga. Peristiwa tersebut sangatlah penting dalam proses integrasi diri manusia dalam sebuah komunitas. Bagi masyarakat Muslim Jawa termasuk masyarakat Ponorogo, perkawinan diyakini sebagai sesuatu yang sakral sehingga diharapkan dalam menjalaninya cukup sekali dalam seumur hidup. Kesakralan tersebut melatarbelakangi pelaksanaan perkawinan dalam masyarakat Muslim Ponorogo yang sangat selektif dan berhati-hati baik dalam pemilihan pasangan ataupun penentuan saat yang tepat bagi terlaksananya perkawinan tersebut.

Dalam menentukan hari pelaksanaan akad nikah dan upacara resepsi pernikahannya bisa dilakukan dengan mempertimbangkan dan menelaah saat terjadinya suatu peristiwa menurut berbagai macam perputaran kalender tradisional, yang salah satu penggunaan yang umum dari metode ini dapat ditemukan dalam sistem hari kelahiran Jawa yang disebut *wetonan*.[9] Dengan mengetahui *weton* calon pengantin, akan

[9] http://aindra.blogspot.com/2007/12/perkawinan-dilihat-dari-weton.html

ditentukan kapan pelaksanaan akad nikah dan resepsi pernikahan yang bersangkutan. Teknik menghitung *weton* inilah yang kemudian melingkupi tradisi perkawinan *weton* pada masyarakat Ponorogo.

Weton merupakan hari lahir seseorang yang dilihat dari gabungan dari tujuh hari dalam seminggu (Senin, Selasa, dan seterusnya) dengan lima hari pasaran Jawa (Legi, Pahing, Pon, Wage, dan Kliwon). Perputaran ini berulang setiap 35 (7 x 5) hari, sehingga menurut perhitungan Jawa hari kelahiran seseorang berulang setiap lima minggu dimulai dari hari kelahirannya. Misalnya seorang laki-laki yang lahir pada Jumat Kliwon memiliki *weton* 14, yaitu Jumat nilainya 6 dan Kliwon nilainya 8.[10]

Berdasarkan *weton* tersebut watak/karakter seseorang dapat dibaca, begitupun juga dengan watak/karakter perkawinan 2 orang yang berjodoh membawa *weton* masing-masing. Berdasarkan kepercayaan orang Jawa, watak/karakter seseorang yang menjadi satu dalam perkawinan juga dapat diketahui kemana arah perkawinan tersebut. Ada 3 macam yang harus dilihat sebelum menikah berdasarkan *weton*, yaitu berdasarkan hari kelahiran, jumlah *weton* dibagi 9 ada sisa berapa dan berdasarkan waktu resepsi perkawinan.

Pelaksanaan Tradisi Perkawinan *Weton* antara Warga NU dan Muhammadiyah di Ponorogo

Untuk melihat gambaran pelaksanaan tradisi perkawinan tersebut, peneliti melakukan wawancara dengan 6 pasang suami isteri dari warga NU dan Muhammadiyah di Ponorogo.

1) Pasangan I (Subyek A dan Subyek B)

Subyek A yang terlahir dan menjalani kehidupannya di tengah-tengah keluarga Muhammadiyah menikah dengan Subyek B dari keluarga NU. Pasangan ini telah melangsungkan akad nikah pada hari Jumat Wage tanggal 27 April 2007 bertepatan dengan Rabiul Akhir 1428 H dan resepsi pernikahannya pada hari Minggu Legi tanggal 21 Oktober 2007 yang bertepatan dengan 10 Syawal 1428 H.[11]

Bagi orang tua Subyek B, perkawinan adalah sesuatu peristiwa yang sangat sakral dan berharap hanya terjadi sekali dalam seumur hidup. Sebagai orang Jawa, tradisi menghitung *weton* harus diperhatikan untuk menentukan kapan waktu yang tepat untuk

---

[10] Wawancara dengan Mbah Wanto tanggal 25 November 2011

[11] Wawancara dengan Subyek A tanggal 1 Desember 2011

melangsungkan perkawinan putranya. Berikut penuturan orang tua Subyek B:

Kita ini orang Jawa yang dilahirkan di tanah Jawa. Jadi harus bisa melestarikan adat budaya Jawa. Tidak bisa semaunya sendiri, seperti halnya orang yang akan melangsungkan perkawinan, *weton* itu jangan sampai ditinggalkan. Kalau sampai ditinggalkan dan tidak dipakai sama sekali, lihat saja, biasanya hidupnya tidak akan lama. Silahkan dicoba saja bagi orang yang tidak percaya untuk menikahkan anaknya di bulan *Suro /Muharam,* atau bertepatan dengan hari meninggalnya kakek atau neneknya, saya pengin tahu siapa orangnya. [12]

Berbeda dengan orang tua Subyek B, ayah dari Subyek A, menganggap bahwa semua hari itu baik dan tidak ada bedanya. Baginya semua aktifitas bisa dilaksanakan kapan saja termasuk dalam pelaksanaan akad nikah atau resepsi perkawinan. Sebagaimana dituturkannya berikut ini:

Menurut saya semua hari itu baik. Kapan saja kita bisa melaksanakan kegiatan atau aktifitas lain sesuai dengan kemauan dan kelonggaran kita. Jadi, ndak dihitug-hitung atau dicari-cari. Sebagai umat Islam yang percaya akan takdir dan kekuasaan Allah, sudah sepantasnyalah kita menyerahkan segalanya kepadaNya. Dengan dalil apapun, tidak ada satu ayat atau hadis Nabi yang menerangkan tentang tradisi *weton*. Boleh-boleh saja orang memegang teguh pada adat dan tradisi, asal tidak terlalu fanatik.[13]

Sebagai pemegang tradisi, keluarga Subyek B mempertimbangkan perhitungan *weton* sebagai salah satu tahapan yang harus dilalui dalam perkawinan. Dalam hal ini keluarga Subyek B menyerahkan kepada *perjonggo* (sebutan bagi orang tua yang piawai dalam menghitung *weton*) untuk menentukan hari pelaksanaan akad nikah dan resepsi. Proses ini diawali dengan mengetahui hari kelahiran Subyek A yaitu pada hari Selasa Pon dan Subyek B yang lahir pada hari Senin Pon.

Dengan kelahiran Selasa Pon, Subyek A memiliki *weton* 10 dan Subyek B memiliki *weton* 11. Untuk pasangan ini Mbah Wanto, selaku *perjonggo* memilih *weton* Subyek A yang berjumlah 10 untuk menentukan hari akad nikah. Adapun alasan mbah Wanto karena melihat kondisi pasangan ini, posisi Subyek A lebih kuat dibanding

---

[12] Wawancara dengan Boimin tanggal 2 Desember 2011

[13] Wawancara dengan Mahmudi pada tanggal 25 November 2011

Subyek B. Sehingga dipilihlan hari Jumat Wage yang wetonnya berjumlah 10 sebagai alternatif yang bisa dipilih untuk pelaksanaan akad nikah pasangan ini.[14]

2) Pasangan II (Subyek C dan Subyek D)

Subyek C yang terlahir dari keluarga NU dan Subyek D dari keluarga Muhammadiyah memiliki respon yang berbeda terkait dengan penentuan hari pelaksanaan akad nikah dan resepsinya. Bagi Subyek C perkawinannya tidak hanya proses perkawinan untuk dirinya sendiri tetapi juga untuk kedua keluarga calon mempelai. Karena itu perlu persiapan yang matang untuk menghadapinya. Sebagaimana ungkapan berikut ini:

Perkawinan itu kan tidak hanya sebatas perkawinan antara suami isteri tetapi juga untuk keluarga masing-masing. Maka dalam tahapan yang dilaluinya juga mempertimbangkan pendapat keluarga kita. Meskipun orang tua menyerahkan sepenuhnya kepada saya baik dalam penentuan calon isteri dan pelaksanaan akad nikah, tetapi saya merasa perlu untuk meminta pertimbangan guru saya yang nota bene saya anggap sebagai orang tua saya untuk menentukan pelaksanaan akad nikah saya.[15]

Sebagaimana proses perkawinan pada umumnya, perkawinan pasangan ini diawali dengan lamaran yang dalam hal ini keluarga Subyek C bersilaturahmi ke keluarga Subyek D. Pada tahap lamaran ini, belum ditentukan kapan akad nikah dan resepsi perkawinannya. Dengan disaksikan keluarga dan kerabat dekat masing-masing, pada tahap lamaran ini disampaikan bahwa penentuan pelaksanaan akad dan resepsi akan dimusyawarahkan sambil jalan.

Pada proses musyawarah ini, orang tua Subyek D menyerahkan kepada Subyek C untuk memilih kapan akad nikah dan resepsi akan dilaksanakan. Begitu juga orang tua Subyek C sendiri. Dengan pertimbangan rasional bahwa pernikahan adalah momentum yang harus selalu diingat, Subyek C memilih hari Jumat Legi untuk akad nikahnya. Setelah disampaikan kepada ustadznya yang ada di Surabaya untuk mempertimbangkannya, sang ustadzpun menyetujui hari yang dipilihnya. Bagi ustadnya Jumat adalah hari baik dalam

[14] Wawancara dengan Mbah Wanto pada tanggal 25 November 2011
[15] Wawancara dengan Subyek C pada tanggal 10 November 2011

Islam karena menjadi *sayyidul ayyam*, sedangkan Legi adalah hari baik dalam tradisi Jawa.[16]

3) Pasangan III (Subyek E dan Subyek F)

Pasangan ketiga ini dalam melangsungkan perkawinannya mempertimbangkan *weton* untuk menentukan pelaksanaan akad nikah dan resepsi. Ikatan perkawinannya diawali dengan proses lamaran yang disampaikan oleh kedua orang tua Subyek E kepada Subyek F dan disaksikan oleh keluarganya.[17] Subyek E yang terlahir dari keluarga NU tahu betul kebiasaan kedua orang tuanya untuk menghitung *weton* dalam mencarikan hari baik untuk akad nikahnya sebagaimana yang telah dilakukan pada kedua kakaknya. Sementara dengan perkenalannya yang cukup lama dengan Subyek F, Subyek Epun memahami kebiasaan keluarga Subyek F yang tidak pernah mempertimbangkan *weton* sebagai dasar dalam menentukan pelaksanaan akad nikahnya.

Dalam kondisi seperti itu Subyek E tidak mendapatkan informasi kapan Subyek F dilahirkan kecuali tanggal bulan dan tahun lahir Subyek F karena memang Subyek F dan orang tuanya sendiri tidak tahu hari apa Subyek F dilahirkan. Padahal hari lahir Subyek F harus diketahui untuk mengetahui *weton*nya. Subyek E kemudian bersepakat dengan ibunya untuk mencari tahu hari lahir Subyek F dengan melihat tanggal dan bulan lahir Subyek F pada tahun akan dilangsungkan perkawinannya yaitu pada tahun 2002. Berdasarkan kelahiran Subyek F pada tanggal 2 Juli 1976, ternyata tanggal 2 Juli itu pada tahun 2002 jatuh pada hari Selasa Wage.[18]

Hari "Selasa Wage" ini kemudian disampaikan kepada Sholihin ayah Subyek E untuk diketahui *weton*nya dan kemudian diserahkan kepada *perjonggo* untuk mencarikan hari baik untuk pelaksanaan akad nikahnya. Dengan kelahiran Subyek E pada hari Kamis Wage tanggal 17 Agustus 1978, sang *perjonggo* menentukan pelaksanaan akad nikah Subyek E pada Ahad Pahing tanggal 13 Oktober 2002. Namun demikian dengan pertimbangan bahwa pada Ahad Pahing itu

---

[16] Ibid

[17] Sebuah tradisi yang dilaksanakan dalam tahapan persiapan perkawinan, dimana pada acara ini disampaikan kapan pelaksanaan akad nikah dan resepsi perkawinan mempelai. Acara ini biasanya dihadiri oleh keluarga mempelai laki-laki dan perempuan berserta kerabat dan tetangganya untuk memberikan kesaksian bahwa telah terjadi poses lamaran antara mempelai laki-laki dan perempuan. Wawancara dengan Bpk Jalal pada tanggal 28 November 2011.

[18] Wawancara dengan Subyek E pada tanggal 7 November 2011

merupakan hari meninggalnya nenek Subyek E, maka akad nikah dilaksanakan pada hari Kamis Wage tanggal 10 Oktober 2002 bertepatan dengan 4 Sya'ban 1423 H.

Tradisi Perkawinan *Weton* Warga NU dan Muhammadiyah Ponorogo: Proses Dialog dan Implikasinya

Dari beragam praktik perkawinan yang dilakukan oleh warga NU dan Muhammadiyah Ponorogo sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, secara umum dapat dikatakan bahwa ketiga pasangan suami isteri melakukan persiapan yang matang dalam melaksanakan perkawinannya termasuk dalam menentukan pelaksanaan akad nikah dan resepsi. Masing-masing memiliki cara tersendiri untuk menghasilkan kesepakatan antara keluarga mempelai. Berikut diuraikan proses dialog yang menyertai persiapan yang ditempuh masing-masing pasangan.

1) Pasangan I (Subyek A dan Subyek B)

Tradisi perkawinan *weton* menjadi pilihan pasangan ini. Sebagai orang Jawa, orang tua Subyek B memiliki perhitungan yang rumit dalam menghitung *weton* kedua mempelai untuk menentukan pelaksanaan akad nikah dan resepsi. Baginya menghitung *weton* menjadi keharusan bagi pelaksanaan perkawinan putra putrinya termasuk untuk pasangan ini.

Lain halnya dengan orang tua Subyek A yang tidak memperhitungkannya, bahkan tidak mengenal tradisi *weton* dalam proses perkawinan. Karena menurutnya semua hari itu baik, tidak ada bedanya antara hari yang satu dengan yang lain. Namun demikian Mahmudi selaku ayah Subyek A sangat memahami tradisi keluarga Subyek B untuk menghitung *weton* sebagai dasar dalam menentukan pelaksanaan perkawinan. Sebagaimana penuturannya berikut ini ;

Pada awalnya saya tidak sreg dengan tradisi berbau klenik ini. Lha wong kita ini sebagai umat Islam yang harus percaya pada Yang Maha Mengatur, kenapa kok percaya pada sesuatu yang sebenarnya belum tentu terjadi. Kan namanya mendahului kehendakNya. Selain itu saya juga khawatir, jangan-jangan hari yang sudah dipilihnya, ternyata pas kita repot. Keluarga saya ini kan petani, jangan-jangan pas repot-repotnya mengerjakan sawah atau panen. Selain repot, rumah kita kan masih kotor karena hasil panen belum disimpan di gudang. Padahal untuk melaksanakan perkawinan itu butuh persiapan yang matang karena kita akan mengundang keluarga, kerabat, tetangga, dan juga teman-teman kita. Waktu itu saya berharap

mudah-mudahan hasil hitungannya sesuai dengan harapan yang kita inginkan.Tapi saya optimis, semuanya kan bisa dibicarakan baik-baik. Jadi istilahnya, sama-sama enaknya.[19]

Kekhawatiran tersebut ternyata ditangkap dengan baik oleh Subyek A dan kemudian disampaikannya kepada calonnya. Melihat kekhawatiran orang tua Subyek A, Subyek B bersikap bijak dengan memberitahukan kepada orang tuanya meskipun Subyek B yakin betul bahwa orang tuanya sebagai pemegang tradisi weton yang kuat untuk pelaksanaan pernikahan. Bahkan dalam pernikahan pasangan ini tidak hanya pertimbangan *weton* saja, tetapi ada tradisi lain yang harus dipegang yaitu menghindari *Lusan Besan.*[20] Karena perkawinan pasangan ini masuk kategori *Lusan Besan*, maka solusinya ketika itu, Boimin mendahulukan pelaksanaan perkawinan adik Subyek B dan ini juga berdampak pada perhitungan *weton* yang lebih rumit.[21]

Dengan pertimbangan untuk kebaikan bersama, Boimin selaku orang tua Subyek B meminta kepada *perjonggo* yang ditunjuk untuk menghitung *weton* pasangan ini untuk kemudian menghasilkan beberapa alternatif pelaksanaan akad nikah untuk diputuskan secara bersama-sama. Sebagaimana dituturkan Boimin, *perjonggo* menawarkan 3 pilihan waktu pelaksanaan akad nikah dan resepsi perkawinan Subyek B dan Subyek A yang kemudian disampaikannya pada proses lamaran yang bertempat di rumah Subyek A.

Dengan tawaran tersebut, Mahmudi dan keluarga memusyawarahkannya dengan keluarga Subyek B. Dengan beberapa pertimbangan, akhirnya dipilih hari Jumat Wage tanggal 27 April 2007 bertepatan dengan 10 Rabiul Akhir 1428 H dan resepsi pernikahannya pada hari Minggu Legi tanggal 21 Oktober 2007 yang bertepatan dengan 10 Syawal 1428 H.

Dalam proses dialog ini, ternyata Mahmudi yang semula tidak mengenal tradisi weton perlahan-lahan menerima tradisi tersebut. Demikian juga Boimin yang memahami betul memberikan sikap toleransi dengan tiga alternatif yang bisa dipilih untuk pelaksanaan perkawinan pasangan ini. Dengan musyawarah yang dilakukannya, mampu menghasilkan kesepakatan bersama untuk perkawinan anaknya.

---

[19] Wawancara dengan Mahmudi pada tanggal 25 November 2011

[20] *Lusan Besan* kepanjangan dari *Telu Pisan Besan,* artinya kelurga Boimin baru pertama kali menikahkan anaknya, yaitu Subyek B, sedangkan pernikahan Subyek A adalah yang ketiga kalinya bagi keluarga Mahmudi. Dan ini harus dihindari menurut tradisi Jawa. Wawancara dengan Mbah Wanto pada tanggal 25 November 2011

[21] Wawancara dengan Subyek B dan Subyek A pada tanggal 1 Desember 2011

2) Pasangan B (Subyek C dan Subyek D)

Sebagaimana penjelasan sebelumnya, sejak awal pasangan ini tidak memperhitungkan weton untuk menentukan pelaksanaan akad nikah dan resepsinya. Subyek C selaku orang yang dipercaya orang tuanya dan calon mertuanya untuk menentukan hari perkawinannya, memiliki pilihan hari tersendiri. Dengan alasan rasional "agar mudah diingat" saja, pilihannya jatuh pada hari Jumat Legi. Namun untuk memantapkan hatinya, Subyek C meminta pertimbangan seorang ustadz di Surabaya dan tidak melalui *perjonggo* seperti dalam pernikahan pasangan A.

Dengan persetujuan dari ustadznya tersebut, langkah yang ditempuh selanjutnya adalah menyampaikannya kepada kedua orang tuanya. Karena sejak awal kedua orang tuanya menyerahkan sepenuhnya kepada Subyek C untuk menentukan sendiri, pilihan Jumat Legi mendapat persetujuan dari orang tuanya.

Setelah mendapat persetujuan dari orang tuanya, hari Jumat legi yang sudah dipilih tadi disampaikan kepada calon mertuanya. Karena sesuai kesepakatan pada waktu lamaran, bahwa penentuan hari diserahkan sepenuhnya kepada Subyek C, maka keluarga Subyek D menyetujui sepenuhnya keputusan tersebut. Pada tahap ini kedua keluarga bersepakat juga untuk menentukan bulan yang dipilih. Dengan pertimbangan butuh persiapan yang matang dalam pelaksanaan sebuah pernikahan, maka dipilih bulan Mei 2006 tepatnya pada tanggal 26. Sehingga masih ada jeda waktu selama lima bulan antara proses lamaran dan akad nikah serta resepsi.

Sebagaimana dijelaskan Subyek C, untuk pelaksanaan resepsi dipilih hari Sabtu Pahing malam Ahad, 27 Mei 2006, berselang 1 hari dengan akad nikahnya. Pilihan hari Sabtu ini dengan mempertimbangkan bahwa pada hari Sabtu diharapkan para undangan bisa menghadiri karena waktunya malam dan menjelang hari libur bagi yang biasa masuk kerja. [22]

Sebagaimana pasangan A, pasangan B ini juga menempuh dialog untuk menghasilkan kesepakatan penentuan hari perkawinannya. Hal ini bisa dilihat dari penuturan Subyek C berikut ini:

Berdasarkan informasi dari calon isteri saya ketika itu, bahwa keluarganya memang tidak mengenal istilah *weton*, termasuk untuk menghitung hari pernikahan. Sementara keluarga saya sebenarnya

[22] Wawancara dengan Subyek C pada tanggal 10 November 2011

mengenal tradisi itu. Karena kebetulan baik orang tua saya dan juga mertua saya menyerahkan sepenuhnya kepada saya, maka saya ambil jalan tengahnya. Saya tetap memilih hari yang menurut saya memudahkan bagi saya untuk mengingat momen penting itu. Tentu saya tidak memutuskan sendiri tapi saya mintakan persetujuan dari ustadz saya. Persetujuan ini yang kemudian saya mintakan kesepakatan kepada orang tua dan mertua saya ketika itu. Setelah semuanya sepakat, langsung kita putuskan. Selanjutnya masing-masing keluarga melakukan persiapan untuk pelaksanaan perkawinan kami.[23]

3) Pasangan C (Subyek E dan Subyek F)

Perhitungan weton mewarnai proses pernikahan pasangan ini. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, Subyek E yang terlahir dan menjalani kehidupannya pada keluarga NU sudah akrab dengan tradisi ini. Namun demikian perkenalannya dengan Subyek F, menjadikannya untuk memiliki respon yang berbeda dibanding dengan sebelum dia mengenal Subyek F.

Dengan sikapnya seperti itu, menjelang perkawinannya tepatnya setelah lamaran kedua orang tuanya kepada Subyek F diterima dan memasuki tahap penentuan pelaksanaan perkawinan, Subyek E membuat kesepakatan dengan ibunya tentang hari lahir Subyek F. Hal ini dilakukannya karena keluarga Subyek F tidak mempertimbangkan *weton* untuk menentukan pelaksanaan perkawinan. Sementara orang tuanya terutama ayahnya sangat detil dalam menghitung *weton* apalagi untuk perkawinan.

Setelah Subyek E dan ibunya mencari tahu hari lahir Subyek F yang jatuh pada hari Selasa Wage, proses selanjutnya penentuan pelaksanaan perkawinan oleh *perjonggo* yang ditunjuk. Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, menurut perhitungan *perjonggo* akad nikah pasangan ini sebaiknya dilaksanakan pada hari Ahad Pahing tanggal 13 Oktober 2002. Namun demikian dengan pertimbangan bahwa pada Ahad Pahing itu merupakan hari meninggalnya nenek Subyek E, maka akad nikah dilaksanakan pada hari Kamis Wage tanggal 10 Oktober 2002 bertepatan dengan 4 Sya'ban 1423 H. Sedangkan resepsi perkawinannya dilaksanakan pada hari Ahad Pahing, 13 Oktober 2002 pukul 14.00 WIB, dengan pertimbangan menurut perhitungan kalender Jawa pukul 14.00 WIB tersebut sudah

[23] *Ibid.*

masuk hitungan hari Senin Pon. Jadi meskipun bertepatan dengan hari meninggalnya nenek Subyek E tidak dipermasalahkan.[24]

Sebagaimana penjelasan Subyek F yang juga dikuatkan dengan pendapat Subyek E, bahwa pada proses penetapan pelaksanaan perkawinannya tidak pernah terlepas dari pembicaraan yang melibatkan keluarga mereka berdua. Orang tua Subyek F yang tidak mengetahui proses penentuan pelaksanaan perkawinan melalui perhitungan *weton*, menerima dengan lapang dada hari yang dipilih keluarga Subyek E. Bagi keluarga Subyek F pilihan Kamis Wage untuk akad nikah tidak menjadi masalah tetapi apabila resepsinya juga dilaksankan pada hari itu, keluarga Subyek F merasa keberatan karena bukan hari libur. Tetapi karena hari Kamis Wage itu bertepatan dengan meninggalnya nenek Subyek E yang menjadikan harus diundur menjadi hari Ahad, justru menjadi sesuai dengan harapan keluarga Subyek F.[25]

Untuk menguatkan hasil musyawarah antara kedua keluarga, hasil keputusan pelaksanaan akad nikah diumumkan melalui acara *gethetan dino* yang diadakan di rumah Subyek E. Acara ini dihadiri keluarga dekat Subyek F dan keluarga serta kerabat Subyek E, juga dihadiri oleh tetangga Subyek E untuk memberikan kesaksian telah terjadi lamaran antara Subyek F dan Subyek E. Selain itu juga mendengarkan pengumuman pelaksanaan perkawinan mereka berdasarkan kesepakatan yang telah dihasilkan pada tahapan sebelumnya.[26]

Cermin Keakuran Sosial: Refleksi Tradisi Perkawinan *Weton* antara Warga NU dan Muhammadiyah Ponorogo

Relasi antara tradisi Masyarakat Jawa dan sistem sosial Islam telah memberikan fenomena sosial yang menarik untuk dicermati bersama. Contohnya adalah mulai dari prosesi kelahiran anak, pernikahan dan kematian minimal telah memberikan implikasi adanya akulturasi budaya Jawa dan ajaran Islam dengan sangat kompak dan signifikan.[27]

Di sisi lain, tradisi kejawen dalam masyarakat Jawa dan Ponorogo khususnya, telah memberikan andil dalam perilaku keseharian terutama yang berkaitan dengan upacara selamatan hari-hari dan

---

[24] Wawancara dengan Subyek E pada tanggal 12 November 2011

[25] Wawancara dengan Subyek E dan Subyek F pada tanggal 12 November 2011

[26] Ibid

[27] Ter Haar, *Asas-asas dan Susunan Hukum Adat*, Terj. Soebakti Poesponoto (Jakarta: Pradnya Paramita, 1983), 188.

peringatan tertentu. Hal ini tentu tidak bisa dipungkiri perihal di atas berasal dari kebiasaan orang Hindu dan Budha di Jawa sebelum masuknya Islam di daerah ini. Suatu kebiasaan yang sudah mendarah daging dan menjadi adat tentu tidak bisa begitu saja dihilangkan bahkan sebaliknya akan menjadi pedoman dan kepercayaan masyarakat pada waktu itu. Artinya bila tradisi seperti upacara dan selamatan tidak dilaksanakan bisa menjadi ancaman bagi keberlangsungan kehidupan mereka. Adanya sanksi sosial dan kepercayaan itu semakin mengikat mereka untuk tetap melaksanakan dan mentradisikan selamatan tersebut.

Dalam cakupan lebih luas, Indonesia merupakan negara yang bercorak *unity in diversity* memiliki keunikan tersendiri. Sebagai negara pluralis, sarat dengan keragaman suku, bahasa, etnis dan golongan serta adat-istiadatnya, menjadikan Indonesia sebagai *gudang* yang sangat menarik untuk dikaji baik dari aspek hukum, sosial budaya maupun adat-istiadatnya. Pluralitas yang sejak awal telah menyatu dan identik dengan masyarakat Indonesia menjadikan semakin kaya dengan masuknya agama-agama baru.

Dengan masuknya agama baru ke dalam masyarakat Indonesia menyebabkan budaya lokal dan asing terintegrasi dengan sistem nilai sosial budaya. Hal ini perlu disadari mengingat dalam masyarakat yang pluralis ini, baik dipandang dari segi suku bangsa, golongan agama dan daerah yang kelompok sosial masyarakat yang ada tidak sama kemampuan dan kecepatannya dalam beradaptasi serta memanfatkan peluang baru di dalam menyerap unsur-unsur dari berbagai aspek budaya yang ada.[28]

Oleh karena kecenderungan masyarakat masing-masing berbeda, maka ada kemungkinan budaya yang dibawa agama-agama baru diekspresikan secara berlainan pula. Oleh karena itu, di dalam masyarakat dijumpai sebagian dari penduduknya memiliki pola keberagaman yang menonjolkan tradisi kepercayaan lamanya (Hindu, Budha), ada pula sebagian dari mereka yang menonjolkan tradisi keislaman dalam pola keberagamannya maupun dalam aktifitas yang lain. Tampaknya dalam realitas kehidupan berbudaya, nilai-nilai budaya yang bernuansa Islam tampak lebih menonjol baik dalam bentuk kebudayaan ekspresif, progresif maupun kebudayaan tradisi. Akibatnya adalah citra Islam dalam berbagai aspek kehidupan seperti ilmu pengetahuan, adat istiadat, hukum, hidup kekeluargaan lainnya implementasi ketiga wujud kebudayaan tersebut di atas dapat ditemukan hampir di setiap kelompok masyarakat.

[28] Soleman B. Tanoko, *Hukum Adat* (Bandung: Eresco, 1987), 88.

Salah satunya adalah masyarakat Ponorogo dimana budayanya lebih banyak dipengaruhi budaya Islam. Ini dikarenakan hampir seratus persen masyarakatnya adalah pemeluk Islam. Budaya Islam telah menyatu dalam kehidupan masyarakat di samping tradisi lokal setempat salah satunya adalah tradisi perkawinan *weton* yang tidak lain merupakan warisan dari tradisi kejawen yang dipengaruhi Hindu Budha.

Kuatnya sebagian masyarakat Ponorogo dalam memegang teguh tradisi warisan leluhur, di saat yang berbarengan ada sebagian masyarakat yang mengatasnamakan dan memegang teguh norma hukum Islam yang memandang tradisi dan adat istiadat pernikahan tersebut tidak sejalan dengan nilai hukum Islam. Bagi pemegang tradisi berasumsi bahwa adat dan hukum adat sebagai lembaga kebudayaan asli masyarakat Indonesia mencerminkan struktur kejiwaan masyarakat. Oleh karena itu melestarikan dan mengamalkan adat dapat mempertebal harga diri, rasa kebanggaan dan rasa kebangsaan bagi setiap pemegangnya. Di sisi lain, ternyata lebih serius berasumsi bila tradisi itu dilakukan maka akan mengurangi dan mengikis keimanan seseorang atas agamanya dan musti harus dijauhi.

Peristiwa pernikahan *weton* itu menjadi pro dan kontra menurut ajaran Islam dan tentu menjadi problem bagi masyarakat Muslim Indonesia yang heterogen. Bahkan dalam realitasnya ditemukan banyak varian. Beberapa keterangan di atas membuktikan adanya disparitas antara konsep ideal dengan realitas empirik dianggap sebagai problem mendasar. Di samping itu juga faktor-faktor lain yang berupa perbedaan tradisi serta tatacara yang harus diikuti selama tradisi itu berlangsung. Dalam pelaksanaan tradisi pernikahan tersebut tidak lepas dari penggunaan lambang, simbol, baik berupa benda, materi, fisik, hubungan tertentu, kejadian, isyarat maupun makna terdalam dari seluruh rangkaian tradisi tersebut.

Dalam konteks masyarakat Indonesia umumnya dan masyarakat adat khususnya, perkawinan *weton* diartikan sebagai penerapan kesusilaan dalam masyarakat, tetapi adat juga yang mengartikan sebagai keseluruhan sistem struktural, dalam arti seluruh nilai dasar dari seluruh penilaian etis dan hukum juga dari harapan sosial, atau dengan kata lain adat dapat mewujudkan pola perilaku ideal.[29]

[29] Soleman B. Tanoko, *Pokok-pokok Studi Hukum dalam Masyarakat* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993), 8.

Itulah sebabnya Islam sendiri dalam sebagaimana ajarannya merupakan hasil serapan (adopsi) adat bangsa Arab pra Islam.[30] Hal ini menunjukkan bahwa Islam menerima tradisi dan bukan agama anti adat, yang berarti menyalahi prinsip universalitas yang diklaimnya. Fakta ini pula mengindikasikan bahwa Islam bukan suatu bentuk revolusi hukum yang secara langsung ditujukan untuk melawan adat yang telah diketahui dan dipraktekkan bangsa Arab sebelum datangnya Islam. Yang terjadi justeru sebaliknya, dalam kapasitasnya sebagai pemegang otoritas tertinggi keagamaan, Nabi dalam banyak hal membuat inovasi baru berupa aturan dengan cara memodifikasi, mempertahankan serta melegalkan adat bangsa Arab.

Dalam keadaan inilah oleh Schahct, Nabi dipandang tidak mempunyai dasar yang kuat untuk merubah hukum adat masyarakatnya. Karena pada dasarnya ajarannya diturunkan bukan untuk menciptakan hukum baru secara totaliter tetapi lebih ditujukan pada umatnya tentang bagaimana caranya bertingkah laku, apa yang seharusnya dilaksanakan atau ditinggalkan, bercita-cita agar selama hidup di dunia memperoleh ridha Allah dan selamat di hari pembalasan serta mendapatkan surga yang dijanjikan. Oleh karena itu, langkah yang ditempuh Nabi adalah meresepsi hukum yang ada sepanjang hukum tersebut sesuai dengan prinsip asasi Islam.[31]

Oleh karena itu dalam tradisi profetik (hadith) banyak membicarakan tentang berbagai persoalan yang berkaitan dengan keyakinan, seperti percaya adanya jin, surga dan neraka, persoalan ibadah, seperti shalat, zakat, puasa, haji. Di bidang muamalah seperti perkawinan, perdagangan, kontrak, waris, poligami, adopsi dan lainnya[32] yang dalam perkembangan selanjutnya dikenal dengan konsep *sunnah taqririyyah*. Munculnya konsep *sunnah taqririyah* menunjukkan bukti yang kuat respek Nabi terhadap eksistensi adat masyarakat Arab. Praktek yang semacam ini berlangsung terus hingga Islam mencapai penyebaran geografis yang luar biasa, bahkan hingga saat ini. Kesan yang ditampilkan Islam bukannya menjajah dalam arti fisik daerah yang didudukinya, sebaliknya Islam mengakomodir berbagai hal termasuk adat istiadat masyarakat yang ditaklukkan.

Penerimaaan Islam terhadap praktek adat tidak harus dianggap sebagai menghilangkan identitas, yang berarti mengorbankan warisan

---

[30] Leila Ahmad, *Wanita dan Gender dalam Islam: Akar-akar Historis Perdebtan Modern*, Terj. MS. Nasrulloh (Yogyakarta: Lentera, 20000), 10

[31] Joseph Schahct, *Introduction Islamic Law* (Edinburg: University of Edinburg, 1963), 25.

[32] Leila Ahmad, *Wanita dan Gender dalam Islam*, 100.

leluhur yang ada sebagaimana yang terjadi dalam agama Kristen. Tetapi hal tersebut dipahami sebagi kontinuitas dari sesuatu yang telah ada sebagai perbendaharaan kultural. Proses akulturasi semacam ini dapat saja menimbulkan gesekan-gesekan budaya masyarakat setempat. Dan itu tidaklah dirasakan ketika proses Islamisasi berlangsung. Sikap akomodatif dan kooperatif yang ditunjukkan kaum Muslimin selama proses Islamisasi berlangsung adalah dengan tidak memaksakan ajaran, kaidah serta hukum secara totalitas, sikap ini dalam kenyataannya telah menjadi daya tarik tersendiri. Dalam proses ini Islam tidak saja harus menjinakkan sasarannya, tapi harus menjinakkan diri.

Benturan yang terjadi dengan kebudayaan masyarakat yang lebih luas memaksa Islam untuk memperoleh simbol-simbol yang selaras dengan penampakan kultural masyarakat yang hendak dimasukkan ke dalam pangkuan Islam. Dalam kondisi tertentu membiarkan penafsiran yang mungkin agak terpisah dari wahyu yang utuh dan abadi. Dengan demikian terjadilah keragaman dalam manifestasi Islam, meskipun pada mulanya berpangkal dari suatu konsep keutuhan dalam keabadian ajaran.

Inilah yang menjadi alasan kenapa Nabi bersikap akomodatif terhadap adat masyarakat Arab pada saat itu. Dan hal tersebut tampak dari keputusan hukum yang ditetapkan Nabi yang berdasar adat kebiasaan yang berlaku. Contoh dari sejumlah keputusan hukum yang ditetapkan Nabi dapat ditemukan hampir di setiap aspek hukum termasuk hukum keluarga.[33]

Dalam bidang hukum keluarga, praktek yang berlaku dalam tradisi bangsa Arab sebagian dihapus, sebagian lagi dipertahankan. Jalan ini ditempuh karena dalam realitasnya adat sebagian yang berlaku di kalangan bangsa Arab sangat bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum serta nalar sehat. Model perkawinan yang diderivasikan dari nilai adat pra Islam tidak serta merta diadopsi sebagai bagian dari ajaran Islam. Pengaturan masalah gender, perkawinan, poliandri, hubungan seksual yang tidak sah, adopsi adalah secara tegas dilarang dalam Islam. Sebaliknya praktek poligami, pemberian mahar, ikrar diperbolehkan.[34] Dihapuskannya sebagian adat semacam itu adalah didasarkan pada karakter manusia yang menghendaki kelurusan dan keserasian hidup yang sesuai dengan perintah agama. Inilah yang dalam konteks budaya, adat masyarakat tidak hanya menjadi *das sollen* (cita ideal) tetapi juga menjadi *das sein* (realitas empirik). Kesenjangan antara cita ideal dan

---

[33] Dalam kajian penemuan hukum Islam muncul term *'adat* atau *'urf*, yang perihal pertama mencakup perihal kedua, lihat Mustasfa Ahmad al Zarqa', *al Madkhal 'ala al Fiqh al 'Am* (Beirut: Dar al Fikr, 198), II, 840.

[34] Leila Ahmad, *Wanita dan Gender dalam Islam*, 100-105.

realitas empirik inilah membuka manusia untuk bereksistensi dengan berfikir meneliti dan mencari solusi.

Karena itu, dalam konteks perkawinan *weton* di antara warga NU dan Muhammadiyah Ponorogo, sebenarnya menunjukkan sekali lagi bahwa hukum Islam tidak berdiri sendiri dan menjauh dari hukum yang telah mentradisi dan melembaga sebelumnya sebagaimana respon Nabi Muhammad ketika merespon tradisi Pra Islam yang diakomodasi. Asalkan akomodasi itu tidak menghilangkan inti dan esensi Islam secara komprehensif. Sebaliknya hukum Islam yang akomodatif memberikan fleksibilitas luar biasa baginya dalam rangka menunjukkan bahwa hukum Islam memang relevan di sepanjang ruang dan waktu (*salih li kulli zaman wa makan*).

Selanjutnya implikasi dari dialog warga NU dan Muhammadiyah tentang tradisi perkawinan *weton*, secara sosial menunjukkan bahwa kedua warga organisasi umat Islam terbesar di Indonesia tersebut menjalin jalinan keakuran sosial yang sangat signifikan. Walaupun terjadi perbedaan atas basis argumentasi baik argumentasi teologis maupun juristik Islam, keduanya masih menonjolkan keakuran yang sangat luar biasa dengan tetap mengedepankan tujuan daruri dari sebuah perkawinan bagi kedua calon mempelai. Artinya prosesi perkawinan bagi calon mempelai yang diasumsikan berbeda perspektif tentang perkawinan *weton*, menjadi sesuatu yang utama dan penting. Hal ini dibuktikan dengan prosesi perkawinan terus diselenggarakan dengan menerima dan saling memahami proses-proses perkawinan *weton* sendiri dengan tanpa menolak dan membatalkannya.

Cermin adanya keakuran sosial dari warga NU dan Muhammadiyah Ponorogo tentang perkawinan *weton*, menunjukkan bahwa hukum Islam sebagaimana sifat fleksibilitasnya terhadap respon tradisi dapat menjadi mediasi dan faktor penting dalam ikhtiyar untuk mencari titik-titik temu antara berbagai segmentasi masyarakat yang berbeda bahkan bertentangan.

PENUTUP

Perkawinan menjadi momen yang sangat sakral bagi kehidupan manusia. Nilai kesakralannya telah menjadikan sekelompok masyarakat yang berbasis religio kultural dalam wadah Nahdlatul Ulama (NU) di Ponorogo meyakini pemilihan hari dan bulan baik untuk melangsungkan perkawinannya dengan menghitung *weton* dari masing-masing calon pengantin. Sementara sekolompok warga Muhammadiyah mengabaikan

perhitungan – perhitungan tersebut untuk melangsungkan perkawinannya.

Pengamatan terhadap perkawinan warga NU dan Muhammadiyah di Ponorogo ini menunjukkan betapa masing-masing keluarga yang menyatu dalam ikatan suci pernikahan bisa saling menghargai dan menerima tradisi yang dibawa pasangannya. Penerimaan ini menjadikan bahwa hukum Islam tidak berdiri sendiri dan menjauh dari tradisi dan adat setempat yang telah dilanggengkan secara turun temurun. Justru sebaliknya hukum Islam menunjukkan wajah yang adaptif dan responsif terhadap tradisi setempat. Asalkan akomodasi itu tidak menghilangkan inti dan esensi Islam secara komprehensif. Sebaliknya hukum Islam yang akomodatif memberikan fleksibilitas luar biasa baginya dalam rangka menunjukkan bahwa hukum Islam memang relevan di sepanjang ruang dan waktu.

Proses dialog yang senantiasa mewarnai setiap tahapan dalam perkawinan *weton* antara warga NU dan Muhammadiyah sebagaimana telah ditunjukkan, mampu menghasilkan jalinan keakuran sosial yang luar biasa dalam rangka menuju ikatan perkawinan. Walaupun masing-masing memiliki argumentasi yang berbeda dalam memberi respon terhadap tradisi perkawinan *weton,* tetapi justru bisa diminimalisir dengan sikap yang saling menghargai dan saling menerima tradisi dengan penuh toleransi.

DAFTAR RUJUKAN

Al-Asyari. *Kitāb al-Luma' fi Rādd ala Ahl al-Zig wa al-Bid'ah.* Beirut: al-Matba'ah al-Kasulikiyyah, 1952.

Al-Jaziri, Abdurrahman. *Kitāb ala Mazāhib al-Arba'ah.* Ttp: Dar Ihya at-Turats al-Arabi, 1986.

Al-Mahalliy, Jalaludin. *Syarh Minhaj at-Thālibīn.* Mesir: Dar al-Ihya al-Kutub al-Kubra, tt.

Al-Qurthubi. *al-Jami' li Ahkām al-Qur'ān.* Kairo: Dar al-Kutub al-Arabi li al-Tiba'ah wa al-Nasyr.

Al-Syatibi. *Al-Muwāfaqat fi Ushūl al-Ahkām.* Beirut: Dar al-Fikr, 1341.

Anwar, Syamsul. "Islamic Jurisprudence of Cristian-Muslim Relations" *Al-Jamiah,* No 60 Tahun 1997.

Az-Zuhaily, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islam Wa Adilutuhu,* Juz VII, Damsik: Dar al-Fikr, 1989.

Bartholomew, John Ryan. *Alif Lam Mim : Kearifan Masyarakat Sasak,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.

Basri, Cik Hasan. *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial.* Jakarta: Rajawali Press, 2004.

Budiwanti, Erni. *Islam Sasak, Islam Wetu Lima Versus Wetu Telu,* Yogyakarta: LKiS, 2000.

Dahlan, Abdul Aziz. et.al. *Ensiklopedi Hukum Islam,* Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* Jakarta: Balai Pustaka, 1988.

Dijk, Roelof Van. *Pengantar Hukum Adat Indonesia,* Jakarta: tp., 1954.

Feillard, Andree. *NU Vis a Vis Negara, Rencana Isi, Bentuk dan Makna,* Yogyakarta: LkiS, 1999.

Ghazali, Abdur Rahman. *Fiqh Munakahat,* Jakarta: Kencana, 2010.

Haar, Ter. *Asas-asas dan Susunan Hukum Adat, Terj. Soebakti Poesponoto* Jakarta: Pradnya Paramita, 1983.

Hakim, Rahmat. *Hukum Perkawinan Islam.* Bandung: Pustaka Setia.

Halim, Abdul. *Peradilan Agama dalam Politik Hukum di Indonesia,* Jakarta: Rajawali Press, 2000.

Harahap, Yahya. *Hukum Perkawinan Nasional.* Medan; Zahir Trading, 1975.

Hassan, Ahmad. *Early Development of Islamic Law.* Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994.

Hayyan, Abu. *Tafsīr al-Bahr al-Muhīt.* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993.

Hazairin. *Kuliah Hukum Adat.* Jakarta: tp, 1953.

Hazm, Ibn. *Al-Muhalla.* Mesir: Matbaah al-Jumhuriyah al-Arabiyah, 1970.

Hoven, Vollen. *Het Adatrecht Van Nederlands Indie.* Jakarta: tp. 1953.

Ikhsanuddin, M. *Jika Ulama Mengkaji Aborsi: Antara Muhammadiyah dan NU*, Yogyakarta: FF dan UGM, 2005.

Kaplan, David. *Teori Budaya,* Terj. Landung Simatupang. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Kuzari, Ahmad. *Perkawinan Sebagai Sebuah Perikatan.* Jakarta: Rajawali Pers, 1995.

Madzkur, Muhammad Salam. *Al-Fiqh al-Islāmi.* Ttp: Maktabah Abdullah Wahbah, 1995.

Mahmoed, Tahir. *Personal Law in Islamic Countries.* New Delhi: Academy of Law and Relegion, 1987.

Muhaimin AG. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon.* Jakarta: Logos, 2001.

Mulkhan, Abdul Munir. *Islam Murni pada Masyarakat Petani.* Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000.

Noeradyo, Siti Woejan Soemadiyah. *Kitab Primbon Betal Jemur Adamakna Bahasa Indonesia.* Solo: Buana Raya, 1994.

Nyazee. *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad.* Islamabad: Islamic Research Institute, 1994.

Prawirohamijojo, R. Soetojo. *Pluaralisme dalam UU Perkawinan di Indonesia.* Surabaya: Airlangga University Press, 2002.

Prodjodikoro, R. Wirjono. *Hukum Perkawinan di Indonesia.* Bandung; Sumur, 1960.

Rafiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia.* Jakarta; Rajawali Pers, 1998.

Rusyd, Ibnu. *Bidāyatul Mujtahīd wa Nihāyah al-Muqtashīd.* Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Sabiq, Sayyid. *Fiqh as-Sunnah,* Juz II. Beiru: Dar al-Fikr, 1983.

Senoadji, Oesman. *Kawin Lari dan Kawin antar Agama.* Yogyakarta: Liberty, 1989.

Soemiati. *Hukum Perkawinan dan Undang-Undang Perkawinan,* Yogyakarta: Liberty, 1982.

Soepomo. *Bab-Bab Tentang Hukun Adat.* Jakarta: Pradnya Paramita, 1979.

Syaltut, Mahmud. *Al-Islām Aqīdah wa Syari'ah.* Mesir: Dar al-Qalam, 1996.

Syarifuddin, Amir. *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam.* Padang: Angkasa Raya, 1993.

Tanoko, Soleman B. *Hukum Adat.* Bandung: Eresco, 1987.

Yunus, Mahmud. *Hukum Perkawinan dalam Islam.* Ttp: PT Hidakarya Agung, 1986.

Zahrah, Muhammad Abu. *Al-Ahwāl asy-Syaksyiyah.* Kairo: Dar al-Fikr al-Araby, 1986.

Zarqa, Ahmad. *Al-Fiqh al-Islāmi fī Sawbihi al-Jadīd.* Beirut: Dar al-Fikr, 1967.

KEBIJAKAN EKONOMI UMAR BIN KHATTAB

Sochimin

BIOGRAFI UMAR BIN KHATTAB

Latar Belakang Sosial

Para pakar sejarah menyebutkan bahwa Umar bin Khattab hidup 30 tahun sebelum masa kenabian, dan usia hidupnya selama 65 tahun, maka separuh hidupnya berada dalam masa jahiliyah. Nasabnya disebutkan bahwa Umar bin Khattab bin Nufail bin Abdil Uzza bin Riyah bin Abdullah bin Qurth_bin Razah bin Adi bin Ka'ab bin Lu'aiy bin Ghalib Al-Quraisyi al'Adawi. Sedangkan Ibunya adalah Hantamah binti Hasyim bin Mughirah dari bani Makhzumi, yang merupakan saudara sepupu dari Abu Jahal.[1]

Umar bin Khattab sebelum masuk islam termasuk dalam golongan bangsa arab kabilah Quraisy yang terkenal berwibawa pemberani dan berprinsip kuat. Seperti terekam dalam sebuah riwayat bahwa Umar bin Khattab merupakan orang kepercayaan kaumnya dan diutus mewakili kaumnya dalam menyelesaikan konflik dengan kabilah lain. Mereka rela apabila Umar bin Khattab yang menjadi duta karena memiliki sikap tegas berwibawa dan teguh pendirian. Karakter teguh pendirian dan keras ini pula yang mewarnai pola pikir Umar bin Khattab setelah masuk Islam. Ia menyatakan keislamannya pada tahun ke-6 dari kenabian. Keislamannya memiliki pengaruh besar bagi kaum muslimin. Abdullah bin Mas'ud *Rodliyallahu 'Anhu* berkata, "*Kami selalu sangat mulia sejak Umar masuk Islam*." Dalam riwayat lain disebutkan bahwa Ibnu Mas'ud berkata,"*Sesungguhnya keislaman Umar adalah penaklukan, hijrahnya kemenangan, dan kepemimpinannya rakmat*."[2]

Contoh riwayat yang sangat terkenal tentang keberanian Umar bin Khattab, ketika hijrahnya, disaat umat islam yang lain melakukan hijrah secara sembunyi-sembunyi karena takut akan dianiaya oleh orang kafir, beliau justeru menantang orang kafir yang ingin menghalangi hijrahnya.

---

[1] Mahmud Syakir, *At-Tarikh al-Islami* (Beirūt: Al-Maktab Al-Islami, tt.), 113-117.

[2] Ibnu Ahmad Al Haris et.al., *Fiqih ekonomi Umar bin Al-Khattab,* terj. Asmuni Solihan Zamakhsyari (Jakarta Timur: Kholifa, 2006),. 24.

Diantara karakter Umar bin Khattab yang keras ini tidak luput dari masa kecilnya, karena ia dibebani pekerjaan berat oleh orang tuanya untuk menggembalakan kambing dan unta, diletihkannya jika bekerja dan dipukulinya jika mengabaikan pekerjaannya.[3] Ketika beliau telah masuk islam dan berada di sisi Nabi Muhammad pada saat-saat menerima wahyu dan perintah dari Allah swt. beliau termasuk orang yang sangat memahami maksud dan tujuan disyareatkannya hukum, tegasnya beliau dalam menegakkan hukum-hukum Allah tidak diragukan lagi, oleh karena itu Nabi bersabda: "Umatku yang paling sayang kepada umatklu adalah Abu Bakar, yang paling keras dalam perkara (agama) Allah adalah Umar.."[4].

Karakter lain yang melekat dalam diri Umar adalah berwibwa, artinya adalah ditakuti dan disertai rasa hormat oleh orang yang berhadapan dengannya. Hal ini terbukti dari riwayat Saad bin Abi Waqash menyebutkan: ketika Rasullullah sedang bercengkeramah dengan para perempuan Quraisy dengan suara keras, kemudian Umar minta ijin untuk masuk dan Rasulullah mengijinkannya, lalu para perempuan itu bersembunyi di balik tabir, kemudian Rasul bersabda: "Aku heran dengan kaum perempuan yang tadi berada di sisiku, ketika mendengar suaramu , maka mereka segera bersembunyi di balik tabir." Kemudian Umar menjawab: "Engkau lebih berhak ditakuti mereka, ya Rasulallah." Kemudian menanyai para perempuan tadi: "Apakah kalian takut kepadaku dan tidak takut kepada Rasulullah?". Lalu mereka menjawab: "ya, kamu lebih keras dari pada Rasulullah". Lalu Rasulullah bersabda: "Demi Dzat yang diriku di Tangan-Nya, tidaklah setan bertemu kamu menempuh jalan yang manapun, melainkan dia menempuh selain jalanmu".[5]

Latar Belakang Ekonomi Masyarakat Arab

Aktivitas ekonomi mayoritas penduduk semenanjung Arab secara garis besar dapat dibedakan menjadi tiga macam, yaitu perdagangan, pertanian dan industri.

Pertama Perdagangan; Mayoritas aktivitas perdagangan bangsa Arab adalah di perkotaan, dan mereka memiliki pasar musiman untuk berdagang berbagai jenis barang kebutuhan. Pasar musiman ini didatangi oleh orang yang ingin berdagang dan melakukan jual-beli. Perdagangan merupakan aktifitas ekonomi utama bagi mereka. Itu disebabkan karena

[3] Ibid., 18.
[4] At-Turmudzi, *As-Sunan*, hadits 3791. At-Turmudzi berkata hadits ini shahih.
[5] Ahmad, *Al-Musnad*, hadis 1475. Dalam Ibnu Ahmad Al-Haritsi, Jaribah. Ibid., 22.

Makkah merupakan bumi tandus, tidak ada air dan tanaman. Sedangkan penduduknya memiliki kehormatan dalam pandangan orang Arab, sehingga mereka tidak memperlakukan kafilah mereka dengan buruk. Disamping itu letak geografisnya yang menghubungkan antara daerah-daerah perekonomian penting yaitu Syam (Yordania, Palestina, dan Libia), Yaman, dan Habasyah (Ethopia).

Perhatian suku Quraisy terhadap perdagangan sampai pada taraf mereka melakukan dua kali perjalanan perdagangan dalam setahun, yaitu perjalanan musim dingin ke Yaman dan perjalanan ke Syam pada musim kemarau. Oleh karena itu, kaum Quraisy menjadi kaya dan hidup dalam kemewahan.

Kedua Pertanian; Terdapat aktifitas pertanian di sebagian daerah yang subur di jazirah Arab, seperti Yaman, Thaif, daerah utara dan sebagian lahan pertanian di Hijaz dan pertengahan jazirah. Diantara daerah pertanian yang subur adalah Madinah dan sekitarnya. Kurma dan gandum merupakan dua hasil pertanian terpenting di Madinah. Akan tetapi sarana prasarana yang digunakan masih sederhana dan konvensional.

Ketiga Industri; Kegiatan industri merupakan kegiatan ekonomi yang paling lemah di negeri Arab dan paling sedikit perannya. Mayoritas kegiatan industri adalah sebagai profesi sederhana yang pada umumnya dilakukan oleh para budak dan orang-orang Yahudi. Diantara profesi ini yang sangat menonjol adalah tukang besi, tukang kayu, pertenunan dan pembuatan senjata.[6]

KEBIJAKAN EKONOMI UMAR BIN KHATTAB

Pemerintahan Umar bin Khattab dikenal dengan pemerintahan yang bersih ditopang dengan karakteristik pribadi yang tegas dan berwibawa sehingga terbentuk kondisi kenegaraan yang damai, kesejahteraan rakyat semakin baik daripada masa sebelumnya. Hal ini dapat dibuktikan dengan kondisi perekonomian dan pendapatan masyarakat Arab pada masa itu dapat digolongkan pada taraf perekonomian yang merata. Kekayaan dan kemakmuran tersebut mereka dapatkan dari harta rampasan perang (*ghonīmah*), pajak tanah (*kharāj*), pajak perdagangan/bea cukai (*usyur*), zakat, pajak tanggungan (*jizyah*).

[6] Ibnu Ahmad Al Haris et.al., *Fiqih ekonomi..* .31-32.

Pada masa itu, Umar bin Khattab membentangkan garis perbedaan mendasar pengelolaan ekonomi dengan kerajaan lainnya, seperti sistem *fiodalisme* yang diterapkan di Iran dan Irak. Kedua negri ini pada waktu itu adalah negara monarkhi yang menggunakan sistem ekonomi *feodalisme* yang membagi ekonomi menjadi dua kelas, yaitu kaya dan miskin. Kelas kaya terdiri dari raja, anggota istana, para pejabat, para baron, tuan tanah, dan pemimpin agama. Kelas ini menguasai segala sumber produksi yang ada. Sedangkan kelas miskin terdiri dari petani, tukang-tukang, dan para penghasil barang, dan mereka ini tidak diperbolehkan untuk mengkonsumsi barang yang mereka hasilkan sendiri. Cara ini dimasksudkan untuk membantu kelompok kaya agar selalu kaya dengan mengeksploitasi kelompok orang-orang miskin. Dan yang paling berkuasa dalam penerapan system ini adalah para raja. Sementara Umar menetapkan perekonomian yang lebih Islami dan tidak mengenal istilah kesewenang-wenangan dari para raja.[7]

Umar bin Khattab mengembangkan prinsip ekonomi bersama yang harus dinikmati oleh setiap orang berdasarkan prinsip al-Qur'an dan Sunnah Rasul tentang keadilan dan keseimbangan yang tidak memberi hak perseorangan secara berlebihan, tidak menghembuskan rasa benci pada kelas yang berbeda seperti halnya yang belakangan ini sering terjadi dalam mekanisme dan sistem penerapan ekonomi Sosialisme[8]. Beliau telah memanfaatkan semua faktor produksi, tanah, tenaga kerja, modal yang mencegah terjadinya dominasi suatu kelompok kecil. Jika hal demikian terjadi, maka akan membawa kepada stagnasi ekonomi.[9]

Ada beberapa hal penting yang perlu dicatat berkaitan dengan masalah kebijakan ekonomi pada masa Umar bin Khattab, diantaranya adalah sebagai berikut:

1. Pendirian *Baitul Mal*

Kontribusi Umar bin Khattab yang paling besar dalam menjalankan roda pemerintahan adalah dibentuknya perangkat administrasi yang baik. Ia mendirikan institusi administrasi yang hampir tidak mungkin dilakukan

---

[7] M. Nazori Majid, *Pemikiran Ekonomi Islam Abu Yusuf,* (Yogyakarta: Pusat Studi Islam, 2003), 62.

[8] Said Sa'ad Marthon, *Ekonomi Islam Di Tengan Krisis Ekonomi Global,* terj. Ahmad Ikrom (Jakarta Timur: Zhikrul Hakim, 2004), 11. dan Abdullah Abdul Husai at-Tariqi, *Ekonomi Islam Prinsip, dasar, dan Tujuan*, (Yogyakarta: Magistra Insania Press, 2004), 42.

[9] M. Nazori Majid, *Pemikiran Ekonomi…………,* 64.

pada abad ketujuh sesudah Masehi. Pada tahun 16 H, Abu Hurairah, Amil Bahrain, mengunjungi Madinah dan membawa 500.000 dirham *kharaj.* Jumlah ini merupakan jumlah yang sangat besar sehingga Khalifah mengadakan pertemuan dengan Majelais Syura untuk membicarakan masalah tersebut dan kemudian diputuskan bersama bahwa jumlah tersebut tidak untuk didistribusikan melainkan untuk disimpan untuk keadaan darurat, membiayai angkatan perang, dan kebutuhan lain untuk umat. Untuk menyimpan dana tersebut, maka *baitul mal* regular dan permanen didirikan untuk pertama kalinya di Ibukota Madinah, kemudian dibangun cabang-cabangnya di ibukota propinsi. Abdullah bin Irqam ditunjuk sebagai pengurus *baitul mal* (sama dengan menteri keuangan) bersama dengan Abdurrahman bin Ubaid Al-Qari serta Muayqab sebagai asistennya. Setelah menaklukkan Syiria, Sawad dan Mesir, penghasilan *baitul mal* meningkat (Kharaj dari Sawad *(Irak)* mencapai seratus juta dinar dan dari Mesir dua juta dinar).[10]

Untuk mewujudkan keberhasilan pengawasan harta maka Khalifah Umar menerapkan independensi perangkat pengawasan *baitul mal* dari kekuasaan eksekutif (para wali) dan bersandar pada sistem pemisahan tugas administrasi dan tugas-tugas akutansi dalam perangkat negara.

Sedangkan dalam hal mendistribusikan harta *baitul mal*, Khalifah Umar mendirikan beberapa departemen yang dianggap perlu, seperti:

a. Departemen Pelayanan Militer. Departemen ini berfungsi untuk mendistribusikan dana bantuan kepada orang-orang yang terlibat dalam peperangan. Besarnya jumlah dana bantuan ditentukan oleh jumlah tanggungan keluarga setiap penerima dana.

b. Departemen Kehakiman dan Eksekutif. Departemen ini bertanggung jawab terhadap pembayaran gaji para hakim dan pejabat eksekutif. Besarnya gaji ini ditentukan oleh dua hal, yaitu jumlah gaji yang diterima harus mencukupi kebutuhan keluarganya agar terhindar dari praktik suap. Jumlah gaji yang diberikan harus sama dan kalau pun terjadi perbedaan, hal itu tetap dalam batas-batas kewajaran.

c. Departemen Pendidikan dan Pengembangan Islam. Departemen ini mendistribusikan bantuan dana bagi penyebar dan pengembang ajaran Islam beserta keluarganya, seperti guru dan juru dakwah.

---

[10] Baladhuri, *Kitab Futuh Al-Buldan,* terj. Philip Khori Hitti (Bairut: ttp., 1996), 20.

d. Departemen Jaminan Sosial. Departemen ini menyimpan daftar bantuan untuk mereka fakir yang mederita dan miskin. Tujuan dibentuknya departemen ini adalah agar tidak seorangpun di negeri ini terabaikan kebutuhan hidupnya. Semua orang yang sakit, usia lanjut, cacat, yatim piatu, janda atau oleh karena sebab lain sehingga tidak mampu memperoleh penghidupan sendiri, akan diberi bantuan keuangan secara tahunan dari *baitu mal.*[11]

Properti *baitul mal* dianggap sebagai "harta kaum muslim" sedangkan Khalifah dan amil-amilnya hanyalah pemegang kepercayaan. Jadi, merupakan tanggung jawab negara untuk menyediakan tunjangan yang berkesinambungan untuk janda, anak yatim, anak terlantar, membiayai penguburan orang miskin, membayar untang orang-orang yang bangkrut, membayar uang *diyat* untuk kasus-kasus tertentu dan untuk memberikan pinjaman tanpa bunga untuk urusan komersial. Pemberian tunjangan tersebut merupakan sesuatu yang pertama dalam sejarah dunia dimana pemerintah menyandang tanggung jawab pemenuhan kebutuhan makanan dan pakaian warganya.[12]

Bersamaan dengan reorganisasi lembaga baitul mal, sekaligus sebagai realisasi dari salah satu fungsi negara Islam, yakni fungsi jaminan sosial, Khalifah Umar membentuk sistem *diwan* yang menurut pendapat yang terkuat mulai dipraktekkan untuk pertama kali pada tahun 20 H. Dalam rangka ini, khalifah menunjuk sebuah komite *nassab* ternama yang terdiri dari Aqil bin Abi Thalib, Mahzamah bin Naufal dan Jabir bin Mut'im untuk membuat laporan sesnus penduduk sesuai dengan tingkat kepentingan dan golongannya.[13] Daftar tersebut tersebut disusun secara berurutan dimulai dari orang-orang yang mempunyai hubungan kekerabatan dengan Nabi Muhammad SAW, para sahabat yang ikut perang *badar* dan *uhud*, para imigran ke Abysinia dan Madinah, para pejuang Qadisiyah atau orang-orang yang menghadiri perjanjian Hudaibiyah dan seterusnya.

Disamping itu, kaum muslimin memperoleh tunjangan pensiunan berupa gandum, minyak, madu dan cuka dalam jumlah yang tetap. Kualitas dan jenis barang berbeda-beda di setiap wilayah. Peran negara yang ikut bertanggung jawab terhadap pemenuhan kebutuhan

[11] Afzalur Rahman, *Doktrin Ekonomi Islam,* Jilid I (Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf, 1995), 171.

[12] M. Nazori Majid , *Pemikiran Ekonomi ……..*, 189.

[13] Irfan Mahmud Ra'ana, *Ekonomi Pemerintahan Umar bin Al-Khattab* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), 155.

makanan dan pakaian bagi setiap warga negaranya ini merupakan hal yang pertama kali terjadi dalam sejarah dunia.

Setiap kebijakan pasti tidak akan mulus dalam pelaksanaannya. begitu juga dengan kebijakan yang dibuat oleh Khalifah Umar tersebut mendapat reaksi dari salah seorang sahabat yang bernama Hakim bin Hizam. Menurutnya dalam hal ini, tindakan Umar akan memicu lahirnya sifat malas dikalangan para pedagang yang berakibat fatal bagi kelangsungan hidup mereka sendiri jika suatu saat pemerintah menghentikan kebijakan tersebut.

2. Undang-undang Kepemilikan Tanah

Sepanjang pemerintahan Umar banyak daerah yang ditaklukkan melalui perjanjian damai. Penaklukan ini banyak menimbulkan masalah baru. Utamanya adalah berhubungan dengan kebijakan negara tentang kepemilikan tanah yang ditaklukkan. Dari sinilah muncul permasalahan bagaimana pembagiannya, diantara sahabat ada yang menuntut agar kekayaan tersebut didistribusikan kepada para pejuang, sementara yang lain menolak. Setelah mengalami perdebatan yang panjang, Umar memutuskan bahwa tanah masih bisa ditempati oleh penduduknya dengan memberlakukan tanah tersebut sebagai *fa'i,* dan prinsip yang sama diadopsi untuk kasus-kasus yang akan datang. Umar menetapkan peraturan yang berhubungan dengan tanah sebagai berikut:

a. Wilayah Irak yang ditaklukkan dengan kekuatan menjadi milik orang muslim dan kepemilikan ini tidak dapat diganggu gugat, sedangkan bagian yang berada dibawah perjanjian damai tetap dimiliki oleh pemilik sebelumnya dan kepemilikan tersebut dapat dialihkan.

b. Kharaj (pajak) dibebankan kepada semua tanah yang berada di bawah kategori pertama, meskipun pemilik tanah tersebut memeluk agama Islam. Dengan demikian, tanah seperi itu tidak dapat dikonversi menjadi tanah *usyur.*

c. Bekas pemilik tanah diberi hak kepemilikan selama mereka membayar *kharaj* dan *jizyah*

d. Tanah yang tidak ditempati atau ditanami (tanah mati) atau tanah yang diklaim kembali (seperti Basra) bila ditanami oleh orang muslim diperlakukan sebagai tanah *usyur*

e. Di Sawad (Irak), *kharaj* dibebankan sebesar satu dirham dan satu *rofz* (satu ukuran lokal) gandum dan *barley* (jenis gandum) dengan anggapan tanah tersebut dapat dilalui air. Harga yang lebih tinggi dikenakan kepada *ratbah* (rempah atau cengkeh) dan perkebunan.

f. Di Mesir menurut sebuah perjanjian, dibebankan dua dinar, bahkan hingga tiga *Irdab* gandum, dua *qist* untuk minyak, cuka, dan madu. Rancangan ini sudah disetujui oleh Khalifah.

g. Perjanjian Damaskus (Syiria) menetapkan pembayaran tunai, pembagian tanah dengan kaum Muslim. Beban perkepala sebesar satu dinar dan beban *jarib* (unit berat) yang diproduksi per *jarib* (ukuran) tanah[14]

3. Aplikasi Zakat

Kegiatan beternak sudah menjadi mata pencaharian sebagian umat muslim untuk menghidupi diri dengan memperdagangkannya. Di Syiria dan di berbagai wilayah kekuasaan Islam lainnya banyak yang melakukan beternak kuda dan memperdagangkannya, bahkan pernah diriwayatkan bahwa seekor kuda Arab Taghlabi diperkirakan bernilai 20.000 dirham dan orang-orang islam terlibat dalam perdagangan ini. Karena maraknya perdagangan kuda, mereka menanyakan kepada Abu Ubaidah selaku Gubernur Syiria tentang kewajiban membayar zakat kuda dan budak. Gubernur memberitahukan bahwa tidak ada zakat atas keduanya. Kemudian mereka mengusulkan kepada Khalifah agar ditetapkan kewajiban zakat atas keduanya, akan tetapi permintaan tersebut tidak dikabulkan. Mereka kemudian mendatangi kembali Abu Ubaidah dan bersikeras ingin membayar. Akhirnya Gubernur menulis surat kepada Khalifah dan Khalifah Umar menanggapinya, dengan sebuah intruksi agar Gubernur manarik zakat dari mereka dan mendistribusikannya kepada para fakir miskin serta budak-budak. Sejak saat itu, zakat kuda ditetapkan sebesar satu dinar atau atas dasar *ad valorem,* seperti satu diham untuk setiap empat puluh dirham.[15]

Selain kasus di atas, juga ada satu kasus lagi yang terjadi pada masa Khalifah Umar. diriwayatkan bahwa gubernur Thaif melaporkan bahwa pemilik sarang-sarang tawon tersebut dilindungi secara resmi. Umar mengatakan bahwa bila mereka membayar *usyur,* maka sarang tawon mereka akan dilindungi. Apabila tidak mau maka tidak akan mendapat perlindungan. Menurut laporan Abu Ubaid, Umar membedakan madu yang diperoleh dari daerah pegunungan dan yang

---

[14] M. Nazori, *Pemikiran Ekonomi* ……………., 191.

[15] Adiwarman Azharim Kar, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 69.

diperoleh dari ladang. Zakat yang ditetapkan adalah seperduapuluh untuk madu yang pertama dan sepersepuluh untuk madu jenis kedua.[16]

Selain itu, khalifah Umar mengambil suatu kebijakan untuk menunda pengambilan zakat yang khusus pada binatang ternak akibat terjadinya krisis pada tahun *Ramadah* dengan banyaknya hewan ternak yang mati.[17] Diriwayatkan bahwa khalifah Umar memerintahkan para amilnya pada saat krisis *Ramadah* dengan perkataannya, "Berikanlah zakat kepada orang yang pada masa krisis ini masih memiliki seratus ekor kambing, dan tidak kepada orang yang dalam kisis ini masih memiliki dua ratus kambing."[18]

4. Penetapan *Usyur* (Bea Cukai)

Sebelum Islam datang, setiap suku atau kelompok suku yang tinggal di pedesaan membayar pajak (*usyur*) pembelian dan penjualan (*maqs*). Setelah Negara Islam berdiri di semenanjung Arab, Nabi mengambil inisiatif untuk mendorong usaha perdagangan dengan menghapuskan bea masuk antar propinsi yang masuk dalam daerah kekuasaan dan masuk dalam perjanjian yang ditangani oleh beliau bersama dengan suku-suku yang tunduk kepada kekuasaanya. Secara jelas dikatakan bahwa pembebanan sepersepuluh hasil pertanian kepada pedagang *Manbij* (*Hierapolis*) dikatakan sebagai yang pertama dalam masa Umar.

Orang-orang *Manbij* adalah orang-orang *harbi* yang meminta izin kepada Khalifah memasuki negara muslim untuk melakukan perdagangan dengan membayar sepersepuluh dari nilai barang. Setelah berkonsultasi dengan beberapa sahabat yang lain Umar memberikan izin. Namun, terdapat kasus khusus ketika Abu Musa Al-Asy'ariy menulis surat kepada Khalifah Umar yang menyatakan bahwa pedagang muslim dikenakan pajak sepersepuluh di tanah *harbi.* Khalifah Umar menyarankan agar membalasnya dengan mengenakan pajak pembelian dan penjualan yang normal kepada mereka. Ada perbedaan versi menurut tingkat ukurannya. Tingkat ukuran yang paling umum digunakan adalah 2,5% untuk pedagang muslim, 5% untuk kafir dzimmi, dan 10% untuk kafir harbi dengan asumsi harga barang melebihi dua ratus dirham. Menurut Ziyad bin Huddair, seorang *asyir* (orang yang bertugas menarik pajak) di jembatan Efrat mengatakan kita biasanya mengumpulkan

---

[16] *Ibid.,* 70.

[17] Syekh Mar'i bin Yusuf berpendapat bahwa imam dan petugas zakat boleh menunda zakat dari orang-orang yang wajib kepadanya karena kemaslahatan, seperti ketika masa paceklik. Lihat beberapa pendapat fuqoha' tentang penundaan pembayaran zakat pada DR. Yusuf Al-Qordhowi dalam *Fiqh Az-Zakat.*

[18] Ibnu Ahmad Al Haris, Jaribah, *Fiqih Ekonomi Umar bin Al-Khattab……*, 383.

usyur hanya dari pedagang Roma saja. Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa kafir *harbi* yang tinggal di negara Islam selama periode 6 bulan atau kurang dikenai sepuluh persen dan, bila memperpanjang masa tinggal hingga satu tahun, mereka dikenakan pajak sebesar 5%.[19]

Begitu juga *usyur* dibebankan kepada suatu barang hanya sekali dalam setahun. Ini sesuai dengan intstruksi Umar kepada pegawainya agar tidak menarik *usyur* dua kali dalam setahun walaupun barang tersebut diperbaharui. Ini semua diinstruksikan setelah adanya komplain dari orang yang telah ditarik *usyur* dua kali atas kudanya.

Pos pengumpulan *usyur* terletak diberbagai tempat yang berbeda-beda, termasuk di ibukota. Menurut Saib bin Yazid, pengumpulan *usyur* di pasar-pasar Madinah, orang-orang Nabaetean yang berdagang di Madinah juga dikenakan pajak pada tingkat yang umum, tetap setelah beberapa waktu Umar menurunkan prosentasenya menjadi 5% untuk minyak dan gandum, untuk mendorong import barang-barang tersebut di kota.[20]

5. Penetapan jizyah/ Sedekah dari Non-Muslim

Pada masa Khalifah Umar tidak ada ahli kitab yang membayar sedekah atas ternaknya kecuali orang Kristen Bani Thaghlib yang keselurahan kekayaannya terdiri dari hewan ternak. Mereka membayar dua kali lipat dari yang dibayar oleh orang muslim. Bani Tanghlib merupakan suku Arab yang gigih dalam peperangan. Umar mengenakan *Jizyah* kepada mereka, tetapi mereka terlalu gengsi sehingga menolak *jizyah* dan malah membayar sedekah. Nu'man bin Zuhra memberikan alasan untuk kasus mereka dengan mengatakan bahwa pada dasarnya tidak bijaksana memperlakukan mereka seperti musuh dan seharusnya keberanian mereka menjadi aset negara. Umar pun memanggil mereka dan menggandakan sedekah yang harus mereka bayar dengan syarat mereka setuju untuk tidak membaptis seorang anak atau memaksanya untuk menerima kepercayaan mereka. Mereka setuju dan menerima untuk membayar sedekah ganda.

Baladzuri meriwayatkan bahwa Ali bin Abi Thalib seringkali mengatakan bahwa bila dirinya berkesempatan untuk melakukan negosiasi dengan Bani Taghlib, dia akan menggunakan caranya sendiri dengan mereka. Menurut Ali, dengan mengkristenkan anak-anak mereka, Bani Taghlib telah melanggar persetujuan dan tidak lagi dapat dipercaya. Walaupun demikian, kaum muslimin sepakat bahwa yang

[19] *Ibid,.* 71.

[20] *Ibid,.* 72.

didapat dari Bani Taghlib tidak untuk dibelanjakan seperti halnya *kharaj* karena sedekah tersebut merupakan pengganti pajak.[21]

6. Penerbitan Mata Uang

Pada masa Nabi dan sepanjang masa Khulafa ar-Rosyidin mata uang asing dengan berbagai bobot sudah dikenal di Arab, seperti dinar, sebuah koin emas dan dirham sebuah koin perak. Bobot dinar adalah sama dengan satu *mistqal* atau sama dengan dua puluh *qirat* atau seratus *grain barley.* Bobot dirham tidak seragam. Untuk menghindari kebingungan, Umar menetapkan bahwa dirham perak seberat 14 *qirat* dan satu *mistqol* adalah tujuh per sepuluh.[22]

Ada beberapa catatan dalam hal penerbitan mata uang pada masa Khalifah Umar yang penjelasannya sebagaimana berikut:

a. Penerbitan uang pada masa Umar hanya terbatas pada dirham, sementara dinar tidak dicetak melainkan pada masa Khalifah Abdul Malik bin Marwan

b. Percetakan dirham tidak dengan ukiran ala Arab murni, namun dicetak dengan ala *Ajam* (selain arab) dengan penambahan ungkapan-ungkapan Arab. Dan penting dicatat bahwa uang tersebut sesuai dengan tolok ukur syari'ah (enam *daniq*) dan dicetak dengan murni, selamat dari kecurangan yang diderita oleh dirham pada masa pemerintahan Persia.

c. Beberapa sumber tidak menyebutkan bahwa Umar mengumumkan dirham yang dicetaknya tersebut sebagai mata uang resmi dan meniadakan muamalah dengan dirham yang lain.[23]

Penerbitan merupakan masalah yang dilindungi oleh kaedah-kaedah umum syari'at Islam. Sebab penerbitan uang dan penentuan jumlahnya merupakan hal-hal yang berkaitan dengan kemaslahatan umat, sedangkan bermain-main dalam penerbitan uang akan berdanpak pada terjadinya kemudhorotan umat. misalnya hilangnya kepercayaan terhadap terhadap mata uang, terjadinya pemalsuan, pembengkakan nilai uang (*inflasi*).

7. Klasifikasi dan Alokasi Pendapatan Negara

---

[21] *Ibid,.* 73.
[22] Majid M. Nazori, *Pemikiran Ekonomi ……………..*, 193.
[23] Ibnu Ahmad Al Haris, *Fiqih ekonomi Umar bin Al-Khattab……*, 338.

Seperti yang telah disinggung di muka, kebijakan pemerintah yang berkaitan dengan pendapatan negara adalah mendistribusikan seluruh pendapatan yang diterima. Kebijakan tersebut mengalami perubahan pada masa Khalifah Umar. Ia mengklasifikasikan pendapatan negara menjadi empat bagian, yaitu:

a. Pendapatan zakat dan *usyur*. Pendapatan ini didistribusikan di tingkat lokal dan jika terdapat surplus, sisa pendapatan tersebut disimpan di *baitul mal* pusat dan dibagikan kepada delapan *ashnaf* seperti yang telah ditentukan oleh al-Quran.

b. Pendapatan *khums* dan sedekah pendapatan ini didistribusikan kepada para fakir miskin atau untuk membiayai kesejahteraan mereka tanpa membedakan apakah ia seorang muslim atau bukan. Dalam sebuah riwayat, diperjalanan menuju Damaskus Khalifah Umar bertemu dengan seorang Nasrani yang menderita penyakit kaki gajah. Melihat hal tersebut, khalifah Umar segera memerintahkan pegawainya agar memberikan dana kepada orang tersebut yang diambilkan dari hasil pendapatan sedekah dan makanan yang diambilkan dari persediaan untuk para petugas.

c. Pendapatan *kharaj, fa'i, jizyah,* dan sewa tanah. Pendapatan ini digunakan untuk membayar dana pensiunan dan dana bantuan serta menutupi biaya oprasional administrasi, kebutuhan militer dan sebagainya.

d. Pendapatan lain-lain. pendapatan ini digunakan untuk membayar para pekerja, pemeliharaan anak-anak terlantar, dan dana sosial lainnya.[24]

Perhatian Umar tehadap distribusi pendapatan itu lebih besar daripada perhatiannya terhadap jumlah pendapatan. Umar pengawasan dengan ketat, untuk memastikan bahwa pemasukan pendapatan tersebut baik. Maka, tidak boleh dana pendapatan masuk pada *baitul mal* kecuali yang halal dan tidak ada di dalamnya kezaliman kepada seseorang. Karena pendapatan yang diragukan tidak memberi kebaikan bagi umat, bahkan menghilangkan berkah dan menyebabkan masalah ekonomi dan sosial yang bermacam-macam.

Diantara alokasi pengeluaran dari harta *baitul mal* setelah mendistribusikan kepada orang yang berhak antara lain kepada orang-orang miskin yang lemah, anak-anak yatim, janda-janda dan orang-orang tua, dana pensiunan merupakan pengeluaran negara yang paling penting.

---

[24] Adiwarman Azhar Karim, *Sejarah Pemikiran…..* 74.

Prioritas berikutnya adalah dana pertahanan negara dan dana pembangunan. Khalifah Umar menempatkan dana pensiunan di tempat pertama dalam rangsum bulanan (*azroq*) pada tahun 18 H, dan selanjutnya pada tahun 20 H dalam bentuk rangsum tahunan (*atya*). Dana pensiunan ditetapkan untuk mereka yang akan dan pernah bergabung dalam kemiliteran. Beberapa orang yang berjasa diberi pensiunan kehormatan (*sharaf*) seperti yang diberikan kepada istri Rasulullah atau para janda dan anak pejuang yang telah wafat. Non-Muslim yang bersedia ikut dalam kemiliteran juga mendapat penghargaan serupa dan dana tersebut juga termasuk bagi pegawai sipil.

Sistem administrasi dana pensiunan dan rangsum dikelola dengan baik. Dalam setahun, dana pensiunan dibayarkan dua kali, sedangkan pemberian rangsum dilakukan secara bulanan. Administrasi dana pensiunan terdiri dari dua bagian, bagian pertama terdiri catatan sensus dan jumlah yang telah menjadi hak setiap penerima dana dan bagian kedua berisi laporan pendapatan. Dana tersebut didistribusikan melalui seorang *arif* yang masing-masing bertanggung jawab atas sepuluh orang penerima dana.[25]

Seperti halnya yang dilakukan oleh Rasulullah SAW, Khalifah Umar menetapkan bahwa negara bertanggung jawab membayarkan atau melunasi utang orang-orang yang menderita pailit atau jatuh miskin, membayar tebusan para tahanan muslim, membayar *diyat* orang-orang tertentu, serta membayar biaya perjalanan para delegasi dan tukar menukar hadiah dengan negara lain. Dalam perkembangan berikutnya, setelah kondisi baitul mal dianggap cukup kuat, ia menambahkan beberapa pengeluaran lain dan memasukkannya dalam daftar kewajiban negara, seperti memberi pinjaman untuk perdagangan dan konsumsi.[26]

ANALISIS KEBIJAKAN UMAR BIN KHATTAB

Pendekatan dan upaya-upaya ekonomi pada masa lalu selalu terjalin erat dengan moral manusia, persepsi kultural dan keagamaan, aspirasi, dan keprihatinan. Pandangan dunia manusia, visi masyarakat, dan kerangka penting dalam membentuk keputusan ekonomi mereka yang berupa kepentingan diri, penciptaan kekayaan, dan hubungan kepemilikan tetap menjadi titik sentral. Sehingga terbentuklah sistem-sistem ekonomi yang bermacam-macam, seperti sosialis, kapitalis, feodalisme dengan dominansi sistem kapitalis lewat *premium mobile* mekanisme pasar yang diklaim dapat memecahkan semua persoalan manusia.

[25] *Ibid.,* 76.
[26] *Ibid.,* 78.

Islam adalah konsep komprehensif dan sempurna dengan satu sifat dasar atau *"basic feature"* dari Islam itu adalah sebagai *rohmatan lil 'alamin*, memberikan pedoman semua hal termasuk ekonomi kendatipun untuk hal-hal tertentu hanya konsep dasarnya saja. Untuk yang sifatnya rincian diserahkan pada pola pikir umatnya yang juga sudah harus mengikuti filosofi Islam yang terbentuk dari keyakinan pada keimanan dan tauhid *ilahiyah*. Ekonomi dalam Islam misalnya, tentu sudah ada referensinya kendatipun oprasionalnya tidak selengkap teori ekonomi kapitalisme saat ini.

Khalifah Umar bin Khattab merupakan periode keemasan Islam yang di dalamnya semua aspek mulai dari dakwah, politik dan ekonomi tumbuh dan berkembang pesat dengan mengacu pada *rule* syari'at Islam. Keberhasilan periode ini tidak terlepas dari pribadi khalifah Umar sendiri yang tegas dan peduli akan kemajuan Islam.

Jika kita analisa keberhasilan Khalifah Umar pada dalam roda pemerintahan dan perekonomian dengan kebijakan-kebijakan yang diambil, maka ada beberapa hal yang menjadi faktor keberahasilan Khalifah Umar dalam menerapkan kebijakan ekonomi dalam pemerintahannya, yaitu:

1. Perhatian Umar tentang masalah ekonomi dan tidak tergesa-gesa dalam mengambil ketetapan di dalamnya, melainkan dengan perenungan dan memperhatikan tentang dampak sekarang dan akan datang. Seperti pengambilan kebijakan tidak mengambil zakat hewan ternak pada tahun *ramadah*.
2. Umar dalam megambil kebijakan menggunakan jalan musyawarah dan kembali kepada nash-nash al-qur'an dan as-sunnah untuk mencari hukum di dalamnya. Dan jika ditemukan nash hukum, maka menetapkan keputusan mayoritas peserta sidang musyawarah. Seperti permasalah kepemilikan tanah pada daerah taklukan.
3. Lebih mengedepankan kemanfaatan umum daripada kepentingan pribadi. Seperti permasalah pembentukan *baitul mal* dan pendistribusiannya.
4. Umar adalah pribadi yang bertanggung jawab dan zuhud serta banyak memikirkan rakyat yang ditopang dengan ketegasan beliau dalam mengambil keputusan. Umar tidak segan-segan mengambil resiko dengan memecat pegawai pemerintahan yang melakukan kesalahan demi terciptanya kondisi pemerintahan yang bersih. Seperti beliau mengambil kebijakan bagi pegawai pemerintahan tidak diperbolehkan melakukan aktifitas perdagangan. Dengan alasan kawatir harta negara

disengaja atau tidak disengaja masuk dalam proses perdagangan tersebut.

Selain point di atas, keberhasilan Umar dalam penerapan kebijakan ekonomi adalah semua kebijakan yang diambil dan diputuskan dalam *majlis syuro* langsung diaplikasikan dalam masyarakat, mulai dari daerah ibukota sampai propinsi-propinsi. Dengan sumber daya pelaksananya yang berdedikasi tinggi, amanah dan melaksanakannya dengan penuh tanggung jawab.

PENUTUP

Dalam sejarah, terdapat banyak pelajaran yang dapat diambil untuk kemaslahatan hidup generasi sesudahnya. Karena itu, salah satu ungkapan seorang ulama, bahwa tidak akan baik generasi akhir umat ini melainkan dengan apa yang menjadikan generasi pertamanya menjadi baik, dan sebaik-baik umat adalah umat yang mau belajar dari masa lalu.

Sebagai khalifah kedua, Umar bin Khattab sukses dalam mengatur pemerintahan dan ekonomi negara. Mungkin tidak salah jika dikatakan bahwa Umar bin Khattab telah menunjukkan kepada dunia bahwa penerapan syari'at yang suci ini sama sekali tidak menghalangi daya kreatif dan inovasi sang pemimpin tertinggi sebuah negara dalam mewujudkan negara yang damai dan makmur. Syari'at disamping memberikan batasan, patron dan rambu-rambu agar setiap kebijakan tidak menjadi sumber laknat, juga memberikan dorongan dan motivasi yang sangat kuat kepada pemimpin untuk bekerja keras mewujudkan apa yang paling mashlahat bagi rakyatnya.

Umar sebagai pemimpin khilafah, berhasil *responsif* terhadap permasalahan-permasalahan dan kasus-kasus yang terdapat dalam masyarakat Islam terkhusus pada masalah perekonomian dengan mencetuskan beberapa kebijakan ekonomi yang tidak memihak dengan prinsip keadilan yang telah diatur dalam al-Quran, as-Sunnah dan ijma' sahabat. Kebijakan-kebijakan yang diambil pada masa Umar secara garis besar dihimpun dalam tujuh bentuk, yaitu:

1. Pembentukan baitul mal
2. Undang-undang Kepemilikan tanah
3. Aplikasi Zakat
4. Penetapan Usyur (bea cukai)
5. Penerbitan Mata uang

6. Penetapan jizyah/ Sedakah orang non muslim
7. Klasifikasi dan alokasi pendapatan Negara

Semua kebijakan yang diputuskan mengenahi ketujuh bentuk di atas, terbukti menjadi landasan awal bagi kemajuan periode Umar bin Khattab di berbagai sektor ekonomi dengan ketegasan dan pengawasannya terhadap pelaksanaan kebijakan tersebut. Akhirnya kita berharap semoga akan muncul di Indonesia sosok pemimpin yang mempunyai *prototype* seperti Umar bin Khattab. *Amin*

DAFTAR RUJUKAN

Abdullah Abdul Husai at-Tariqi. *Ekonomi Islam Prinsip, dasar, dan Tujuan*. Yogyakarta: Magistra Insania Press, 2004.

Adiwarman Azhar Karim. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam.* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.

Afzalur Rahman. *Doktrin Ekonomi Islam Jilid I.* Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf, 1995.

Baladhuri. *Kitab Futuh Al-Buldan,* terj. Pihilp Khori Hittli., Bairut:1996

Ibnu Ahmad Al Haris. *Fiqih ekonomi Umar bin Al-Khattab.* terj. Asmuni Solihan Zamakhsyari. Jakarta Timur: Khalifa, 2006.

Irfan Mahmud. *Ekonomi Pemerintahan Umar bin Al-Khattab.* Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.

Mahmud Syakir. *At-Tarikh al-Islami* . Beirūt: Al-Maktab Al-Islamī, 1991.

M. Nazori Majid. *Pemikiran Ekonomi Islam Abu Yusuf.* Yogyakarta: Pusat Studi Islam, 2003.

Said Sa’ad Marthon. *Ekonomi Islam Di Tengan Krisi Ekonomi Global.* Terj. Ahmad Ikrom. Jakarta Timur: Zhikrul Hakim, 2004.

PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM (Studi Kasus Hukum Waris di Somalia)

Achmad Syâfi'î SJ

PENDAHULUAN

Hukum tentang perseorangan (*personal status/al-ahwâl al-syakhshiyyah*) merupakan bidang yang tidak hanya dianggap penting, tetapi juga dianggap yang paling fundamental dalam hukum Islam. Hal ini karena al-Qur'an menaruh perhatian besar terhadap persoalan-persoalan hukum yang berkaitan dengan keluarga, seperti perkawinan, perceraian, dan kewarisan, dari pada materi hukum lainnya. Oleh karena sangat fundamentalnya persoalan hukum yang berkaitan dengan masalah perseorangan, N.J. Coulson[1] dan Esposito[2] mengemukakan bahwa hukum keluarga merupakan benteng hukum Islam. Dalam pengertian ini, hukum keluarga mempresentasikan suatu inti agama dan kaum muslimin pada umumnya menganggap bahwa mentaati prinsip-prinsip aturan ini sebagai suatu kriteria kepatuhan religius baik individu maupun kolektif. Oleh sebab itu, tampaknya cukup beralasan mengapa hukum Islam tentang personal status ini secara umum tetap berlaku di negara-negara Islam.

Setiap kali pemerintah negara-negara Islam berusaha melakukan reformasi dengan mengganti seluruh atau sebagian dari aspek hukum tersebut, selain Turki[3] dan Tunisia, selalu gagal, tidak terkecuali Indonesia.[4] Hal ini disebabkan karena

---

[1] N.J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 161.

[2] John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law* (New York: Syracuse University Press, 2001), 12.

[3] J.N.D. Anderson, "Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernization in the Middle East," *International and Comparative Law Quarterly*, 20 Januari 1971, 6.

[4] Zaini Ahmad Noeh, "Perkembangan Setelah Undang-Undang Perkawinan," Dalam Daniel S Lev, *Peradilan Agama Islam di Indonesia: Suatu Studi Landasan Politik Lembaga-Lembaga Hukum* (Jakarta: Intermasa, 1986), 339.

mendapatkan perlawanan yang keras dari ulama dan umat Islam di negara yang bersangkutan.

Akan tetapi, sejalan dengan proses perubahan ruang dan waktu, tampaknya mengacu pada versi hukum Islam produk abad pertengahan memerlukan peninjauan ulang bahkan reinterpretasi baru. Oleh karena itu, pembaharuan (*reform* atau *ishlâh* dan *tajdîd*)[5] hukum Islam dalam bidang hukum keluarga merupakan suatu keniscayaan dan fenomena abad 20.[6] Tuntutan pembaharuan ini dilatarbelakangi banyak faKtor, di antaranya perubahan-perubahan sosio-kultural yang salah satunya adanya perubahan struktur keluarga yang komunalistik ke dalam bentuk *nuclear family* dan peningkatan peranan wanita (Islam) dalam kehidupan masyarakat. Di samping dua faktor tersebut, terdapat satu faktor yang menurut hemat saya sangat berpengaruh terhadap percepatan pembaharuan hukum Islam, yaitu adanya okupasi (*occupation*) wilayah-wilayah Islam oleh imperalis Barat di mana dalam praktiknya tidak hanya menguasai persoalan politik dan ekonomi, tetapi juga secara berlahan-lahan –jika tidak ingin dikatakan memaksakan- menciptakan perubahan hukum di wilayah itu dengan dalih bahwa sebagian hukum Islam sudah ketinggalan zaman.

Meskipun penjajahan, di satu sisi, telah mematikan potensi politik umat Islam secara umum, namun di sisi lain juga membuka kran yang lebih besar bagi masuknya arus modernisasi Barat. Kontak kaum muslimin dengan peradaban dan pemikiran Barat modern, sedikit banyak turut menentukan arah perkembangan negara-negara Muslim pada masa-masa selanjutnya, antara lain merangsang tumbuhnya kesadaran akan tertinggalnya masyarakat Islam, kadaluarsanya konsep-konsep pemikiran mereka, hingga kesadaran perlunya pembaruan demi kemajuan Islam. Salah satu

---

[5] Lihat *Oxford Encyclopedia of Modern Islamic Law*, Vol. 2, 242-464.

[6] Salah satu fenomena yang muncul di dunia Muslim dalam abad 20 adalah adanya usaha pembaruan hukum keluarga (perkawinan, perceraian, dan warisan) di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim. Turki misalnya, melakukannya pada tahun 1917, Mesir 1920, Iran 1931, Syiria 1953, Tunisia 1956, Pakistan 1961, dan Indonesia tahun 1974. Lihat M. Atho' Mudzhar, dkk (eds.), *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan Keberanjakan UU Modern dari Kitab-Kitab Fikih* (Jakarta: Ciputat Press, 2003), 1.

aspek yang ikut tersentuh arus pembaruan tersebut adalah pemikiran dan pengembangan hukum keluarga Islam.

Somalia yang akan menjadi fokus pembicaraan meskipun baru mulai mengadakan pembicaraan pengembangan hukum keluarganya pada tahun 1972 yaitu dua belas tahun setelah negara tersebut merdeka pada tahun 1960 dan hukum keluarganya baru terbentuk secara resmi tahun 1975, namun reformasi hukum keluarganya nampak lebih revolusioner dibandingkan negara-negara lainnya bahkan setara dengan hukum keluarga negara sekuler Turki.

Secara lebih khusus, tulisan ini hendak membahas tentang bagaimana hukum waris di Somalia, mengapa terjadi perubahan revolusioner dari konsep kewarisan Islam secara umum, dan unsur-unsur apa sajakah yang mempengaruhi perubahan tersebut. Untuk mengawali pembicaraan mengenai hukum keluarga di Somalia, ada baiknya penulis akan mengawalinya dengan membahas pembaruan hukum keluarga secara umum, kemudian dilanjutkan dengan melihat kesejarahan negara Somalia dari beberapa aspek seperti sosiologis, politik, budaya, kehidupan keagamaan, serta hukum waris dan reformasi materi kewarisan dalam hukum keluarga Somalia.

Pembaruan Hukum Keluarga Islam: Survei Kronologis

1. Konsep Pembaruan

Dalam literatur hukum Islam kontemporer, kata "pembaruan" silih berganti dipergunakan dengan kata *reformasi, modernisasi, reaktualisasi, dekonstruksi, rekonstruksi, ishlâh* dan *tajdîd.* Di antara kata-kata tersebut yang paling banyak dipergunakan adalah kata *reformasi, ishlâh* dan *tajdîd.* Reformasi berasal dari bahasa Inggris *"reformation"* yang berarti membentuk atau menyusun kembali.[7] Reformasi sama artinya dengan memperbarui, asal kata "baru" dengan arti memperbaiki supaya

[7] John M. Echol dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta: PT Gramedia, 2003), 473. Lihat juga Peter Collin, *Dictionary of Law*, Peter Collin Publishing, Third Edition, 2000, 311.

menjadi baru atau mengganti dengan cara yang baru.[8] *Tajdîd* mengandung arti membangun kembali, menghidupkan kembali, menyusun kembali atau memperbaikinya agar dapat dipergunakan sebagaimana yang diharapkan.[9] Sedangkan kata *ishlâh* diartikan dengan perbaikan atau memperbaiki.[10]

Bustami Muhammad Saad[11] mengemukakan bahwa kata *tajdîd* adalah lebih tepat digunakan untuk membahas tentang pembaruan hukum, sebab kata tersebut mempunyai arti pembaruan, sedangkan kata *ishlâh* meskipun sering digunakan secara berdampingan, tetapi lebih berat pengertiannya kepada pemurnian.

Menurut Masjfuk Zuhdi[12] kata *tajdîd* lebih komprehensif pengertiannya sebab dalam kata *tajdîd* terdapat tiga unsur yang saling berhubungan, yaitu: *pertama, al-i'âdah,* artinya mengembalikan masalah-masalah agama terutama yang bersifat khilafiah kepada sumber ajaran Islam yaitu al-Qur'an dan Sunnah. *Kedua, al-ibânah,* artinya purifikasi atau pemurnian ajaran agama Islam dari segala macam bentuk bid'ah dan khurafat serta pembebasan berfikir ajaran Islam dari fanatik mazhab, aliran, ideology yang bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam. *Ketiga, al-ihyâ',* artinya menghidupkan kembali, menggerakkan, memajukan, dan memperbarui pemikiran dan melaksanakan ajaran Islam. Pembaruan yang dikemukakan ini berbeda dengan konsep pembaruan yang dikemukakan oleh Harun Nasution[13] yang lebih menekankan kepada penyesuaian pemahaman Islam sesuai dengan perkembangan baru yang ditimbulkan akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.

---

[8] Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. Ke-3 (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1990), 82.

[9] Lois Ma'luf, *Al-Munjid al-Abjadî* (Beirût, Libanon: Dâr al-Masyriq, 1986), 229.

[10] Lihat *Ibid.*

[11] Bustami Muhammad Saad, *Mafhûm Tajdîd al-Dîn al-Da'wah* (Kuwait: tt.p. tt.), 26-27.

[12] Masjfuk Zuhdi, *Pembaruan Hukum Islam dan Kompilasi Hukum* (Surabaya: PTA Jawa Timur, 1995), 2-3.

[13] Harun Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Pemikiran dan Gerakan*, cet. Ke-4 (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 11-12.

Penggunaan kata *tajdîd* dalam membicarakan pembaruan hukum Islam didasarkan kepada al-Qur'an antara lain Surat Ibrâhim ((14): 19): *"Kalau Allah menghendaki, maka Allah akan melenyapkan kamu dan mengganti dengan generasi yang baru."* Demikian juga hadis riwayat Abû Daud *"Sesungguhnya Allah akan membangkitkan untuk umat ini (umat Islam) pada setiap penghujung seratus tahun orang-orang yang memperbarui pemikiran agama mereka."*[14]

Berdasarkan uraian di atas maka dapat dikatakan bahwa yang dimaksud dengan pembaruan hukum Islam (*tajdîd*) adalah suatu upaya dan perbuatan melalui proses tertentu dengan penuh kesungguhan yang dilakukan oleh mereka yang mempunyai kompetensi dan otoritas dalam pengembangan hukum Islam (mujtahid) dengan cara-cara yang telah ditentukan berdasarkan kaidah-kaidah istinbath hukum yang dibenarkan sehingga menjadikan hukum Islam dapat tampil dengan "performance" yang lebih segar dan modern, tidak ketinggalan zaman.[15]

2. Pembaruan Hukum Keluarga di Dunia Islam

Hukum keluarga dalam masyarakat Islam kontemporer, baik di negara-negara Islam maupun di negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam sangat menarik untuk dikaji. Sebab di dalam hukum keluarga tersebut terdapat jiwa wahyu ilahi dan sunnah Rasul. Dengan kata lain, bahwa hukum keluarga adalah inti dari syari'ah dan merupakan bidang utama dari hukum Islam yang masih menyisakan kekuatannyan untuk mengatur kehidupan umat Islam yang berjumlah lebih dari 800 Juta jiwa tersebar dari benua Afrika sampai Asia Tenggara.[16]

Sadar akan pentingnya posisi hukum keluarga dalam percaturan dunia, maka perlu diadakan pembaruan, pengembangan yang selaras dengan perkembangan zaman. Upaya ini dengan sadar telah dimulai sejak permulaan abad XX secara bertahap.

---

[14] Al-Albani, *Silsilah al-Hadîts al-Shahîh* (Beirût-Libanon: al-Maktar al-Islâmî, 1972), 601.

[15] Bandingkan dengan Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Gama Media, 2001), 97.

[16] John L. Esposito, *Women in Muslim*, X.

a. *Tiga kategori negara Muslim*

Negeri-negeri Muslim di dunia ini dalam kaitannya dengan reformasi hukum keluarga, pada dasarnya terbagi atas tiga kategori, yaitu:[17]

1) Negeri Muslim yang sama sekali tidak mau melakukan pembaruan dan masih tetap memberlakukan hukum keluarga sebagaimana yang tertuang dalam kitab-kitab fikih dari mazhab yang dianut seperti Saudi Arabia.
2) Negeri Muslim yang sama sekali telah meninggalkan hukum keluarga Islam dan sebagai gantinya mengambil hukum sipil Eropa (hukum sekuler), seperti Turki.
3) Negeri-negeri yang berusaha untuk mencapai kompromi antara kedua daerah hukum tersebut dengan menerima hukum sekuler dan memelihara syari'at pada waktu yang bersamaan, seperti Mesir, Yordania, Tunisia, Irak, Syiria, Indonesia dan lain-lain.

b. *Fase-fase pembaruan*

Secara garis besar gerakan pembaruan hukum keluarga di dunia Islam pada abad ke-20 ini dapat dibagi ke dalam tiga fase yaitu:[18]

1) Fase tahun 1915-1950

   Pada periode ini tercatat turki memperbarui hukum keluarganya pada tahun 1915 dan 1917 yang kemudian terus berlaku untuk wilayah-wilayah jajahannya di Yordania,

---

[17] Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World* (Tripathi, Bombay: The Indian Law Institute, 1971), 3-8. Lihat juga J.N.D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World* (New York: New York University Press, 1975), 82-83. Bandingkan dengan M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majlis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia* 1975-1988 (Jakarta: INIS, 1993), 3; idem, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Literasi* ((Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), 174-75; juga Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2001), 7-15.

[18] Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries* (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987), 3-7.

Libanon, Palestina dan Syiria. Mesir menyusul dengan memberlakukan undang-undang No. 25 tahun 1920, yang kemudian disusul dengan undang-undang No. 56 tahun 1923, undang-undang No. 25 tahun 1929, No. 77 tahun 1943 dan No. 71 tahun 1947. Gerakan tersebut kemudian diikuti oleh Sudan pada tahun

2) Fase tahun 1950-1971

Dengan berakhirnya perang dunia ke II, sejumlah negeri berpenduduk Islam di Asia dan Afrika menjadi negara merdeka. Sebagian negara itu bahkan mencantumkan Islam sebagai agama resmi dalam konstitusi. Selain utu kita juga menyaksikan lahirnya negara Pakistan, pecahan dari India. Kenyataan ini memberikan angin baru terhadap gerakan pembaruan hukum keluarga Islam. Pada periode ini tercatat Yordania mengundangkan hukum keluarganya pada tahun 1951, Syiria tahun 1953, Tunisia tahun 1956, Maroko tahun 1958, Irak tahun 1959, Algeria tahun 1959, dan Pakistan tahun 1961 dan 1962. Iran pada tahun 1967 sekali lagi memperbarui hukum keluarganya. Sedangkan umat Islam Indonesia pada fase ini belum mempunyai undand-undang tentang hukum keluarga, meskipun Indonesia telah memperluas jurisdiksi Pengadilan Agama di Luar Jawa dan Madura untuk mengurusi perkara warisan.

3) Fase tahun 1971-sekarang

Pada fase ini tercatat sejumlah pembaruan hukum keluarga dilakukan oleh sejumlah negara. Pada tahun 1971 Afganistan dan Kuwait masing-masing memberlakukan hukum perkawinan dan kewarisan. Tahun 1972 dan 1973 Libya memperbarui hukum perkawinan, perceraian dan wakaf. Pada tahun 1974 dan 1975 Yaman selatan memperbarui hukum keluarganya, meskipun hanya sebentar. Indonesia dan Somalia memberlakukan undang-undang perkawinan pada tahun 1974. Syiria juga memperbaiki undang-undang yang dibuatnya tahun 1953 dan Iran memperbaiki lagi undang-undang yang dikeluarkan pada tahun 1967. Pada tahun 1976 dan 1977 Yaman utara melakukan kodifikasi hukum kewarisan dan Yordania memperbarui undang-undang yang dibuatnya pada

tahun 1951. Pada tahun 1978, Yaman utara memperbaharui lagi hukum keluarganya dan Irak memperbaiki hukum undang-undang tahun 1959. Pada tahun 1979-1980, Mesir memperbarui lagi undang-undang yang dikeluarkan pada tahun 1920 dan 1929. pada tahun 1981 Tunisia merombak undang-undang yang dibuatnya pada tahun 1956. Pada tahun 1983, Irak memberlakukan undang-undang tentang hak-hak wanita yang dicerai. Pada tahun 1984 dan 1985, Algeria memberlakukan hukum keluarga yang lebih komprehensif lagi, kemudian disusul dengan Mesir yang sekali lagi mereformasi hukum keluarga yang dibuat tahun 1920 dan 1929. Pada tahun 1986 dilakukan kodifikasi hukum keluarga di negara-negara Emirat Arab dan seperti kita ketahui pada tahun 1989 Indonesia memberlakukan undang-undang tentang Peradilan Agama.

c. *Tujuan pembaruan*

Adapun tujuan dari usaha pembaruan hukum keluarga berbeda antara satu negara dengan negara lain secara umum dapat dikelompokkan menjadi tiga. *Pertama,* dan merupakan kelompok umum, negara yang melakukan pembaruan hukum keluarga dengan tujuan untuk terciptanya unifikasi hukum. Usaha unifikasi ini dilakukan karena ada sejumlah mazhab yang diikuti di negara bersangkutan, yang boleh jadi terdiri dari mazhab-mazhab di kalangan Sunni, atau antara Sunnî dan Syî'î. Bahkan untuk kasus Tunisia unifikasi hukum ditujukan untuk semua warga negara tanpa memandang perbedaan agama.[19] Tujuan *kedua,* adalah untuk

[19] Anderson misalnya menyatakan, bahwa UU Tunisia berlaku untuk semua warga Tunisia, khususnya setelah dicapai kesepakatan dengan Perancis pada tanggal 1 Juli 1957, termasuk Yahudi sejak tanggal 1 Oktober 1957, kecuali untuk kasus-kasus yang belum ada aturannya dalam undang-undang ini. Usaha unifikasi hukum ini minimal dapat dikelompokkan menjadi empat kelompok. *Pertama,* unifikasi hukum yang berlaku untuk seluruh warga negara tanpa memandang perbedaan agama, misalnya kasus yang berlaku di Tunisia. *Kelompok kedua,* unifikasi yang bertujuan untuk menyatukan dua aliran pokok dalam sejarah muslim, yakni antara paham Sunnî dan Syî'î, di mana Iran dan Iraq termasuk dalam kategori ini, karena di kedua negara tersebut ada penduduk yang menganut kedua aliran tersebut. *Ketiga,* kelompok yang berusaha memadukan antar mazhab dalam Sunnî, karena di dalamnya ada pengikut

meningkatkan status wanita. Meskipun tujuan ini tidak disebutkan secara eksplisit, namun dapat dilihat dari sejarah munculnya, yang diantaranya untuk merespons tuntutan-tuntutan peningkatan status wanita. Undang-undang hukum keluarga Mesir[20] dan Indonesia[21] adalah contoh yang masuk dalam kelompok kedua ini. *Tujuan ketiga,* adalah untuk merespons perkembangan dan tuntutan zaman, karena konsep fikih tradisional dianggap kurang mampu menjawab problematika yang ada. Dari ketiga tujuan tersebut, dapat dikatakan bahwa tujuan ketiga ini merupakan tujuan mayoritas dari adanya pembaruan hukum keluarga Muslim, meskipun tidak menutup kemungkinan tercakupnya ketiga tujuan tersebut sekaligus di beberapa negara.

d. *Sifat dan Metode Pembaruan*

Tahir Mahmood mencatat, bahwa pada prinsipnya metode pembaruan yang digunakan dalam pembaruan hukum keluarga sama yang digunakan oleh para pembaru pada umumnya, yakni: (1) *ijtihâd*; (2) *qiyâs* deduktif; (3) *ijmâ'*, ditambah dua teori baru, yakni: *takhayyur* dan *talfîq*. Sebagai tambahan, untuk mencapai

---

mazhab yang bersangkutan. Dan *keempat,* unifikasi dalam satu mazhab tertentu, misalnya di kalangan pengikut Syâfi'î, Hanafî, atau Mâlikî. Dengan menyebut unifikasi dari antar mazhab, bukan berarti bahwa format pembaruan yang ditemukan dengan sendirinya beranjak dari dan berdasar pada mazhab yang ada di negara yang bersangkutan. Boleh jadi formatnya diambil dari pandangan mazhab yang tidak ditemukan sama sekali di negara yang bersangkutan. Sekedar contoh, Indonesia yang penduduk muslimnya mayoritas bermazhab Syâfi''î, bukan berarti format hukum keluarganya sesui dengan pandangan-pandangan Syâfi''î dan ulama Syâfi''î, tetapi boleh jadi malah mengadopsi dari pandangan mazhab Dzâhirî, atau Hanafî, dan lain sebagainya. Baca Anderson, "The Tunisian Law of Personal Status," dalam *International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 7-April (1958), 266.

[20] Lihat Mahmood, *Family Law Reform*, 35-36.

[21] Hal ini dapat dilihat dari adanya tuntutan yang mencuat dari para wanita Indonesia, baik secara indifidu maupun lewat gerakan organisasi secara kolektif. Lihat Barbara N. Ramusack and Sharon Sievers, *Women in Asia* (Indianapolis: Indiana University Press, 1988), 100; Nurlena Rifai, "Muslim Women in Indonesia's Politics: An Historical Examination of the Political Career of Aisyah Aminy," *Tesis MA* (Montreal: McGill University, 1993), 32; juga Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: INIS, 2002), khususnya bab VII.

pembaruan hukum keluarga tersebut muncul fenomena: (1) adanya fenomena memperlakukan pandangan semua mazhab pada tingkatan yang sama, dan penekanan pada (2) *istihsân*; (3) *mashlahah mursalah*; (4) *siyâsah al-syar'iyyah*; (5) *istidlâl* dan yang semacamnya.[22]

Dalam karyanya yang lain Mahmood menjelaskan,[23] bahwa ada pula yang memperkenalkan (sifat) reformasi hukum yang pada dasarnya tertidiri atas dua macam, yaitu: (1) *intra-doktrinal reforam,* yaitu reformasi hukum keluarga Islam yang dilakukan dengan menggabungkan pendapat dari beberapa mazhab atau mengambil pendapat lain selain dari mazhab utama yang dianut;[24] (2) *extra-doctrinal reform,* yaitu pembaruan hukum dengan cara memberikan penafsiran yang sama sekali baru terhadap nash yang ada.[25]

Anderson mencatat empat metode umum[26] yang digunakan sarjana dalam melakukan pembaruan hukum keluarga Islam kontemporer, yakni: (1) lewat aturan yang bersifat prosedural sesuai dengan tuntutan zaman modern (bersifat administratif), yang dalam istilah lain disebut *takhsî al-qadhâ'/siyâsah al-syar'iyyah* tetapi substansinya tidak berubah;[27] (2) *takhayyur*[28] dan

---

[22] Tahir Mahmood, *Personal Law,* 13.

[23] Tahir Mahmood, *Family Law Reform,* 267-269.

[24] Meskipun Turki adalah penganut mazhab Hanafi misalnya, tetapi UU tentang hak keluarga Turki tahun 1917 juga mengandung elemen-elemen dari mazhab lain. Apalaigi Irak, undang-undang hukum keluarga di negara ini jelas sekali mengandung unsur Sunni dan Syi'ah. Kompromi antar mazhab ini, menjadi salah satu model cara pembaruan hukum keluarga Islam.

[25] Penerapan hukum sipil Barat oleh Turki diklaim oleh sebagian sarjana Turki bukan sebagai penyimpangan dari hukum keluarga Islam, melainkan sebagai hasil penafsiran baru terhadap pemahaman yang ada.

[26] Disebut metode umum, sebab Anderson mencatat metode khusus yang digunakan India dan negara-negara yang pernah dipengaruhi hukum Inggris. Lihat Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London: University of London the Athlon Press, 1976), 77 dst.

[27] Misalnya aturan Mesir untuk mengurangi bahkan melarang perkawinan anak di bawah umur. Contoh lain Pegawai Pencatat Nikah dilarang mencatat perkawinan pasangan yang belum cukup umur minimal boleh nikah. Lihat Anderson, *Law Reform,* 46-47.

[28] *Takhayyur* adalah suatu metode yurisprudensi yang karena dalam situasi spesifik dibolehkan meninggalkan mazhab hukumnya untuk mengikuti mazhab lainnya. Contoh dari aplikasi metode ini adalah aturan taklik thalak yang

talfîq;[29] (3) ijtihâd dengan jalan menginterpretasi (*reinterpretation*) teks syari'ah;[30] (4) menggunakan alternatif, yakni menggunakan aturan administrasi, misalnya dengan memberikan sanksi bagi yang melanggar, tetapi tidak berdasarkan alasan syari'ah.[31]

Sementara itu David Pearl menyimpulkan, bahwasanya negara-negara Muslim menggunakan empat metode dalam melakukan pembaruab hukum keluarga, yaitu: (1) *takhayyur*; (2) *talfîq*; (3) *siyâsah al-syar'iyyah*; dan (4) murni memenuhi kebutuhan sosial dan ekonomi tanpa mendasarkan sama sekali terhadap alasan mazhab, yang oleh para pemikir lain disebut reinterpretasi terhadap nas sesuai dengan tuntutan zaman.[32]

---

dicantumkan Turki dalam undang-undang tahun 1917 (Pasal 38), bahwa seorang isteri berhak mencantumkan taklik talak bahwa poligami suami dapat menjadi alasan perceraian. *Ibid.,* 49.-51. Sementara untuk kasus Indonesia dapat dicontohkan dengan aturan tentang penghapusan hak *ijbâr* wali yang didasarkan pada pandangan Ibn Syubrumah.

[29] *Talfîq* adalah suatu metode mengkombinasikan berbagai mazhab untuk membentuk peraturan tunggal. Adapun aplikasi dari metode ini adalah dalam kasus warisan. Di antara contohnya adalah tentang status bagian saudara atau saudari karena ada kakek. Misalnya dalam hukum keluarga Sudan No. 49 tahun 1939, yang diikuti dengan undang-undang No. 51 tahun 1943 dan Mesir ditetapkan bahwa saudara atau saudari tetap mendapat bagian warisan dengan jalan berbagi (*sharing*) dengan kakek. Padahal menurut pendapat Abu Hanîfah (Abû Yûsuf dan al-Syaibanî), yang juga diikuti oleh Syâfi'î dan Mâlik, saudara/saudari kandung atau sebapak tidak mendapat bagian dengan adanya kakek. Ketetapan Sudan dan Mesir ini didasarkan pada perpaduan pandangan Zaid bin Tsâbit yang menetapkan bahwa saudara/saudari demikian tidak dengan sendirinya tidak mendapat bagian, dengan pandangan 'Alî bin Abî Thâlib yang berpendapat bahwa saudara/saudari seayah tetap mendapat bagian bersama kakek. Baca *Ibid.,* 55-56.

[30] Di antara contohnya adalah (a) aturan tentang poligami yang diusulkan panitia Mesir bahwa untuk boleh poligami harus dengan izin Pengadilan dengan syarat harus dapat berbuat adil kepada para istri dan mampu mencukupi kebutuhan rumah tangga; (b) larangan poligami oleh Tunisia. Lihat *Ibid.*, 62-63. Pembahasan tentang reinterpretasi nash ini dapat dilacak dalam *Ibid.,* 58-65.

[31] Pembahasan lebih detail baca Anderson, *Law Reform*, 42-77. Baca juga Esposito, *Women in Muslim Family Law* (Syracus: Syracus University Press, 1982), 94-102.

[32] Contoh dengan metode terakhir adalah pengharaman poligami, yang didasarkan pada penafsiran baru surat an-Nisâ' (4): 3, bahwa keadilan yang dibutuhkan untuk bolehnya poligami bukan hanya dalam aspek nafkah, tetapi

e. *Format dan isi pembaruan*

Adapun bentuk pembaruan yang dilakukan berbeda antara satu negara dengan negara lain. *Pertama*, kebayakan negara melakukan pembaruan dalam bentuk undang-undang. *Kedua,* ada beberapa negara yang melakukannya dengan berdasar pada dekrit raja atau presiden, seperti Yaman Selatan dengan dekrit raja tahun 1942, dan Syiria dengan dekrit presiden tahun 1953. *Ketiga,* ada negara yang usaha pembaruannya dalam bentuk ketetapan-ketetapan hakim (*manshûrât al-qâdhi al-qudhât*), seperti yang dilakukan Sudan.[33]

Sementara itu, dalam perspektif sejarah, pembaruan hukum Islam menurut Noel J. Coulson, menampakkan diri dalam empat bentuk atau model: (1) dikodifikasikannya (yaitu pengelompokan hukum yan sejenis ke dalam kitab undang-undang) hukum Islam menjadi hukum perundang-undangan negara, yang disebut dengan doktrin *siyasah*; (2) tidak terkaitnya hanya pada satu mazhab hukum tertentu, yaitu disebut doktrin *takhayyur* (seleksi pendapat mana yang paling dominan dalam masyarakat); (3) perkembangan hukum dalam mengantisipasi peristiwa hukum yang baru timbul, yang disebut dengan doktrin *tathbîq* (penerapan hukum terhadap peristiwa baru); (4) perubahan hukum dari yang lama kepada yang baru yang disebut dengan doktrin *tajdîd*.[34]

Dari sisi isinya, menurut penelitian Tahir Mahmood, ada tiga belas aspek dalam undang-undang keluarga Muslim kontemporer yang mengalami pembaruan, yakni: (1) masalah batasan umur minimal boleh kawin; (2) pembatasan peran wali dalam perkawinan; (3) keharusan pencatatn perkawinan; (4) kemampuan ekonomi dalam perkawinan; (5) pembatasan kebolehan poligami; (6) masalah nafkah isteri dan keluarga; (7) masalah talak dan cerai di muka pengadilan; (8) masalah hak-hak

---

juga termasuk rasa cinta dan kasih saying. Karena itu menurut Pearl, ada keberanjakan dari esensi hukum Islam.Lihat David Pearl dan Werner Menski, *Muslim Family Law*, edisi ke-3 (London: Sweet & Maxwell, 1998), 21-22.

[33] Lihat Atho Muzdhar, dkk (ed.), "Pendahuluan," dalam, *Hukum Keluarga di Dunia Islam,* 1-2.

[34] N.J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 145-185.

wanita yang dicerai suaminya; (9) masalah masa kehamilan dan implikasinya; (10) hak wali orang tua; (11) hak waris keluarga dekat; (12) wasiat wajibah; dan (13) masalah perwakafan.[35] Sejumlah negara melakukan pembaruan hukum keluarga secara menyeluruh, sementara itu sejumlah negara yang lain membatasi hanya pada perkawinan dan perceraian. Bahkan ada negara yang melakukan pembaruan dengan cara setahap demi setahap.

Sosio-Kultural dan Sejarah Somalia: *Legal History, School of Fiqh, and Constitutional Status of Islamic Law.*

Somalia merupakan sebuah negara republik, yang hampir seluruh penduduknya beragama Islam. Islam terbesar di Somalia sejak ababd pertama Hijrah melalui kontak perdagangan.[36] Negara ini berada di Benua Afrika di sepanjang lautan India, di sebelah timur berbatasan dengan lautan India, sebelah utara dengan teluk Aden, sebelah barat dengan Ethiopia dan Kenya serta sebelah selatan dengan lautan Indian. Pada tahun 1983 penduduk Somalia berjumlah 6.248.000, dengan penduduk muslim hampir mencapai 100%, di samping warga Inggris, Itali dan Kristen yang kurang dari 1%. Bahasa yang digunakan adalah bahasa Somalia dan bahasa Arab. Bangsa Somalia berasal dari suku Arab dan Quraisy yang pindah pada sekitar abad ke tujuh.[37] Muslim Somalia mayoritas adalah Sunni yaitu penganut mazhab Syâfi'î.[38] Karena loyalitas mereka terhadap Islam, maka mereka masih membedakan tetangga mereka yang beragama Kristen, ataupun yang masih setia menganut kepercayaan asli Afrika.[39] Somalia juga dikenal sebagai

---

[35] Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic*, 11-12.

[36] Cyril Glasse, "Somalia," dalam *Ensiklopedi Islam,* terj. Ghufran A. Mas'adi (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999), 368.

[37] Inamullah Khan (ed.), *The World Muslim Gazetter,* cet. Ke-4 (Delhi: International Islamic Publisher, 1992), 578.

[38] Abdullah A. An-Na'im (ed.), *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book* (New York: Zed Book Ltd, 2002), 80. Baca juga H.A.R. Gibb, dkk (eds.), "Somaliland", dalam *E.J. Brill's First Encyclopedia of Islam 1913-1936*, Vol. VII (Leiden & New York: Kobenhavn, Koln, 1987), 486.

[39] C. RWS. Hudson, "Religiuos Life" dalam *http Somalia.*

pemilik tradisi lisan yang sangat kaya, yang dijaga kelestariannya secara dihafal tidak secara dicatat.[40]

Dalam kehidupan beragama, mereka amat dipengaruhi oleh empat ajaran aliran Sufi, yaitu: Qadariyah, Ahmadiyah, Salihiyah, dan Rifa'iyah. Sebagai contoh, dalam kehidupan budaya diharamkan pembuatan topeng. [41]Disamping itu, Islam di Somalia masih memasukkan unsur-unsur budaya pra Islam, seperti penganut pemujaan terhadap hujan yang dianggap melindungi anak-anak kecil. Masyarakat adat Somalia dibagi menjadi dua, yaitu orang-orang beragama (*wadaad*) dan para pejuang atau prajurit (*warrior*). Kelompok beragama diharapkan dmenjadi penengah konflik, maka mereka menghindari kehidupan politik. Sedangkan kelompok *warrior*–lah yang berperan dalam perpolitikan negara.

Pada masa kolonialis, Islam di Somalia bersifat defensif sejak abad 19 dan 20. Pada abad 19, beberapa daerah teritorial Somalia diduduki oleh Inggris, Italia, dan Dinasti Mamalik Abbasiayah. Hal ini menyebabkan munculnya kelompok Islam revivalis radikal yang dipimpin oleh Sayyid Mohammed Abdille Hassan dari tahun 1899-1920. Gerakan ini pada awalnya berusaha menjadi penengah antar klan dan menyerukan anti kolonialisme.

Pengikut gerakan ini sejak tahun 1920 sampai 1930 berubah menjadi gerakan reformisme dari pimpinan dua modernis Islam yaitu Haji Farah Omar di daratan Somalia dan Maalim Jama di Mogadishu. Haji Farah Omar membentuk Assosiasi Islam Somalia, yaitu sebuah organisasi kultural yang melakukan perbaikan di bidang pendidikan Islam dengan memasukkan aspek pendidikan Barat. Di sisi lain, kelompok nasionalis Somalia tetap berpandangan sekuler walaupun telah muncul para pemimpin yang berlatar belakang religious. Bahkan para pendiri partai nasionalis selatan, Liga Pemuda Somalia condong kepada Nasseria dan Islam sosialis.

---

[40] Glasse, "Somalia," dalam *Ensiklopedi Islam,* 368.

[41] Habib, "Hukum Keluarga Islam Negara Somalia," dalam Atho' Muzdhar, dkk (ed.), *Hukum Keluarga di Dunia Islam,* 155. Lihat juga Glasse, "Somalia," dalam *Ensiklopedi,* 368.

Republik Somalia menganut sistem parlemen multipartai antara tahun 1960 sampai 1969. Isu-isu Islamisasi menjadi nomor dua, selain isu tentang pemberlakuan tulisan Arab Utsmani menjadi tulisan resmi Somalia baikdalam administrasi kenegaraan maupun bidang pendidikan. Sejak masa ini para pemimpin Islam tertarik untuk melihat produksi pertanian dan mencoba mengorganisasikan para petani di tingkat *grassroot*.

Pada tahun 1969, Jendral Mohammed Siyad Barre melakukan kudeta dan memulai rezim baru dengan suatu program reformasi hukum yang berdasarkan pada sosialisme ilmiah (*scientific sosialism*) sebagai ideologi negara.[42] Tulisan latin dijadikan tulisan resmi negara Somalia. Sistem militer diktator yang diadopsi dari Soviet diberlakukan secara represif terutama terhadap agama. Pada tahun 1975, Barre mengeksekusi para pemimpin agama karena protes damai yang mereka lakukan terhadap pemberlakuan hukum keluarga dan perkawinan yang baru yang dianggap menyimpang dari peraturan Islam. Kemudian negara mengatur masalah ibadah sholat, puasa, pakaian keagamaan dan sebagainya. Para pelajar yang memakai pakaian Muslim (jilbab) pernah dipenjara. Tahun 1989 sampai tahun 1990, tentara Barre membantai ratusan pemimpin agama dan para pengikutnya. Seakan Islam lebih aman di bawah pemerintah kolonialis dari pada di bawah pemerintahan diktator ini.

Pada tanggal 15 Mei tahun 1990, ratusan pemimpin politik dan para pegawai membuat isu yaitu sebuah manifesto yang menuntut Barre untuk meletakkan jabatannya. Para pemimpin agama juga mengajukan tuntutan yang disebut "seruan Islam" pada 7 Oktober 1990. Seruan tersebut menerima demokrasi parlementer secara umum bahkan menuntut adanya institusi syura Islam. Barre jatuh pada Januari 1991 yang diikuti dengan terjadinya *chaos,* perang civil, kejahatan-kejahatan, dan sejenisnya yang membawa pendudukan PBB di bawah pimpinan Amerika Serikat pada Desember 1992.

Kebangkitan Islam menjadi semakin menyedihkan, meskipun terdapat kelompok Islam fundamentalis yang berasal dari gerakan tentara, namun mereka tidak mempunyai sosok

---

[42] An-Na'im (ed.), *Islamic Family Law*, 79.

pemimpin yang kharismatik, maka sistem klan tetap berlaku menentang Islam radikal. Gerakan fundamentalis Islam Somalia *al-Ittihat al-Islam* (*Islamic Unity*) yang aktif di bagian Somalia utara.[43]

Pada tahun 1979, Islam oleh pemerintah Somalia didkarasikan sebagai agama resmi negara tersebut (Pasal 3, Bab 1 Undang-undang tahun 1979).[44]

Politik Hukum Somalia

Pada masa kolinial, di Somalia berlaku hukum Inggris (abad 19-20). Inggris memberlaukan Peradilan Adat, ordonansi perkawinan tahun 1928 dan ordonansi Peradilan Qadi tahun 1937. Kemudian dikeluarkan ordonansi peradilan rendah tahun 1944 yang mencabut ordonansi tahun 1937, yang membatasi jurisdiksi peradilan qadi hanya dalam materi status personal. Sedangkan di bawah kekuasan Itali, yaitu di daerah Somalia selatan, masih mengembangkan sistem peradilan qadi yang memiliki jurisdiksi perkara perdata (*civil*) dan pidana ringan.[45]

Setelah masa kemerdekaan yaitu tahun 1960, Somalia yang mempunyai empat tradisi hukum yang berbeda yaitu: *common law* Inggris, hukum Italia, hukum Islam (syari'ah), dan hukum adat Somalia, berusaha menjadikan warisan hukum yang berbeda-beda tersebut menjadi satu sistem. Oleh karena itu, dilakukan penyeragaman kodifikasi hukum pidana dan acara pidana serta dilakukan regulasi terhadap organisasi peradilan, dengan mengadopsi sitem hukum Italia yang berdasarkan kepada penerapan putusan peradilan (*presedent*)[46] dan interpretasi tehadap hukum kodifikasi, serta menetapkan *comman law* Inggris dan doktrin *equity*[47] dalam masalah-masalah yang tidak diatur dalam

---

[43] Disarikan dari John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1999), 91-92.

[44] An-Na'im (ed.), *Islamic Family Law,* 80.

[45] *Ibid.*, 79.

[46] Hakim memutuskan perkara berdasarkan keputusan hakim sebelumnya. Hal ini terdapat dalam sistem hukum *common law.*

[47] *Equity* adalah norma-norma hukum yang pada abad ke-13 dan diterapkan oleh badan *court of charity* yang berfungsi melengkapi kekurangan-

legislasi. Hukum Islam yang berlaku hanya sebatas pada perkara perkawinan, perceraian, perselisihan keluarga, dan warisan. Sementara hukum adat Somalia diterapkan secara opsional dalam beberapa perkara yaitu pertanahan, air, hak penanaman, dan pembayaran *diyat*.[48]

Sejak tahun 1972, telah dirancang reformasi hukum keluarga berdasarkan kebijakan pemerintah sosialis. Untuk itu, telah dibentuk suatu komisi guna mempersiapkan draf hukum keluarga yang baru tersebut. Pada tahun 1975, baru diundangkan hukum keluarga Somalia (*Family Code of Somalia*). Sebagai ketua pembentuk hukum keluarga tersebut adalah Abdisalem Syeikh Hussain, sekretaris negara bidang Pengadilan dan Urusan Agama Pemerintah Somalia, bersama-sama dengan Siad Barre. Tujuan utama dari perundangan baru ini adalah untuk menghapus bentuk hukum adat (*to abolish customary law*) yang dianggap sebagai tantangan pemerintahan baru Barre.[49] Ia membatasi pengaruh klan dalam penerapan hukum dan sanksi adat serta menghapuskan klan-klan tradisional dan menghapus hak klan dalam hal penguasaan tanah, sumber air dan hak penanaman.

Hukum keluarga tahun 1975 tersebut terdiri dari dari 173 pasal yaitu mencakup:

(1) Masalah perkawinan dan perceraian, meliputi: kontrak (perjanjian) nikah, muhrim dalam pernikahan, pernikahan terhadap wanita kedua, usia perkawinan, pelarangan perkawinan, perwalian nikah, pembatalan perkawinan, mahar, nafkah, talak, penetapan kematian dan *'iddah.*

(2) Masalah anak dan nafkah, meliputi: peran bapak, peran ibu, tanggung jawab bapak, pengasuhan anak, dan nafkah.

---

kekurangan *comman law* dan mengadakan koreksi terhadapnya. Timbulnya *equity* disebabkan karena *comman law* dalam memberikan putusannya tidak dapat memuaskan para pencari keadilan, bahkan dalam bebeapa hal tidak mampu mengadilinya, sehingga mereka mencari kesempatan untuk meminta keadilan dari pihak pimpinan greja/agamawan (Lord Chancellor). R.Soeroso, *Perbandingan Hukum Perdata* (Jakarta: Sinar Grafika, 1993), 90-91.

[48] Lihat *http Somalia*

[49] Lihat Tahir Mahmood, *Personal Law,* 254. Juga An-Naim (ed.), *Islamic Family Law*, 79.

(3) Masalah perwalian, pengawasan dan perwakilan wali, pengajaran dan perwakilan, perlindungan terhadap person yang tidak cakap hukum, person yang cacat, kematian, dan adopsi.

(4) Peralihan harta, meliputi: wasiat dan kondisinya, pembatalan wasiat, penerimaan dan penolakan wasiat, obyek wasiat, prinsip-prinsip kewarisan, bagian-bagian waris, halangan kewarisan, dan ketetapan-ketetapan penutup.

Disamping itu, pasal dalam undang-undang 1975 tersebut menyediakan kemungkinan bahwa peraturan yang belum tercantum dalam perundangan tersebut akan didasarkan kepada: (1) pendapat dominan dari mazhab Syâfi'î; (2) prinsip-prinsip umum hukum Islam dan keadilan sosial.[50]

Sistem Peradilan (*Court System*)

Setelah merdeka, pengadilan syaria'h dan adat secara formal telah dikenal sebagai pengadilan-pengadilan Qadi. Peran judicial dari pengadilan tersebut sangat minim dan jurisdiksinya sangat terbatas pada masalah-masalah perdata (*civil matters*) seperti pernikahan dan perceraian.

Konstitusi tahun 1961 telah menetapkan suatu unifikasi peradilan yang independen dari pihak eksekutif dan legislatif. Pada tahun 1962 dilakukan penyatuan pengadilan Somalia utara dan Somalia selatan dengan pembagian empat sistem pengadilan, yaitu: Pengadilan Tinggi (*supreme Court*), Pengadilan Tingkat Banding (*Courts of Appeal*), Pengadilan Regional (*Regional Courts*) dan Pengadilan Distrik (*District Courts*). Pengadilan–pengadilan syari'ah (qadi) tidak diberlakukan walaupun dalam memutuskan perkara hakim mendasarkan pada syari'ah sebagai pertimbangannya.

Peradilan tingkat paling rendah adalah Pengadilan Distrik (terdiri dari 84 distrik) yang masing-masing dibagi menjadi divisi pidana dan perdata. Divisi pidana menangani masalah kriminal dan hukumnya, sedangkan divisi perdata mempunyai jurisdiksi tentang

[50] Baca *Ibid.*

perkara gugatan, sekitar 3000 shilling Somalia. Para hakim diarahkan untuk menjadikan syari'ah dan hukum adat sebagai pertimbangan dalam mengambil keputusan.

Pengadilan Regional (terdiri dari 8 regional) masing-masing mempunyai tiga divisi yaitu: divisi pidana dan perdata yang menangani kasus-kasus besar, dan divisi yang menangani kasus perburuan. Adapun Pengadilan Tingkat Banding mempunyai dua divisi yaitu divisi biasa yang menangani banding dari putusan pengadilan distrik dan putusan perkara biasa pengadilan regional. Pengadilan Tingkat Tinggi berkedudukan di Mogadishu, mempunyai otoritas tertinggi dalam penyeragaman interpretasi terhadap hukum. Pengadilan ini menangani banding dari putusan pengadilan tingkat di bawahnya.[51]

Materi Hukum Waris Somalia

Materi kewarisan dalam hukum keluarga No. 23 tahun 1975 mengalami perubahan yang drastis –terutama dalam hal pembagian waris- dari sistem kewarisan Islam secara umum maupun dari *mainstream* mazhab yang berkembang. Di antara pasal-pasal yang mengandung materi waris dalam hukum keluarga tahun 1975 adalah sebagai berikut:

1. Pasal 158: Untuk menyesuaikan prinsip-prinsip Piagam Revolusi pertama dan kedua, laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama dalam warisan.
2. Pasal 159: Ahli waris yang mendapatkan warisan adalah pasangan yang masih hidup, anak-anak, cucu dengan jenis kelamin apapun, ayah, kakek, ibu, nenek, saudara laki-laki dan perempuan sekandung, seayah dan seibu.
3. Pasal 160 (1): Pasangan yang masih hidup akan mendapat setengan dari harta peninggalan jika tidak anak atau cucu. Jika ada anak atau cucu, maka akan mendapat seperempat dari harta peninggalan. Jika ada lebih dari satu janda, maka bagian setengan atau seperempat akan dibagi sama rata.

---

[51] Disarikan dari artikel sub judul "courts" dalam *http Somalia;* lihat juga An-Na'im, *Islamic Family Law,* 80.

Pasal 160 (2): Jika ahli waris yang berhak mendapatkan harta warisan adalah pasangan yang masih hidup, ibu, bapak, maka pasangan tersebut akan mendapat setengah, dan sisanya akan dibagi kepada orang tua dengan sama rata.

4. Pasal 161: Jika yang meninggal hanya mempunyai seorang anak laki-laki atau perempua, maka ia akan mendapat seluruh harta peninggalan. Jika ada dua atau lebih anak laki-laki atau perempuan, maka harta dibagai di antara mereka sama rata tanpa melihat jenis kelamin. Jika tidak ada anak melainkan ada cucu baik laki-laki atau perempuan, harta akan dibagai di antara mereka dengan bagian yang sama.
5. Pasal 162: Jika yang meninggal hanya mempunyai bapak, maka dia akan mendapat seluruh harta peninggalan. Jika terdapat anak atau cucu, bapak mendapat seperenam dan sisanya akan dibagi sama rata kepada anak-anak dan cucu. Kakek dapat mewarisi jika bapak tidak ada atau menempati kedudukan bapak.
6. Pasal 163: Jika orang yang mninggal hanya mempunyai ibu, maka dia akan mendapatkan seluruh harta peninggalan. Jika ada anak-anak atau cucu, maka ibu akan mendapat seperenam dan anak-anak atau cucu akan mendapat bagian sama rata dari sisa harta peninggalan. Nenek akan mendapat warisan dengan menempati kedudukan ibu.
7. Pasal 164: Jika yang meninggal hanya mempunyai seorang saudara laki-laki atau perempua, dia akan mendapatkan seluruh harta warisan. Jika ada dua atau lebih saudara laki-laki atau perempuan, maka harta peninggalan akan dibagi di antara mereka dengan sama rata. Jika ada kakek atau nenek, maka mereka mendapat seperenam dari harta peninggalan dan sisanya dibagi sama rata kepada saudara baik laki-laki atau perempuan.
8. Pasal 167: Ayah dan ibu akan menghijab kakek atau nenek dengan jalur ayah dan ibu.
9. Pasal 168: Saudara laki-laki atau perempuan akan terhijab oleh ayah, ibu, dan anak-anak atau cucu.

10. Pasal 169: Anak-anak akan menghijab cucu, dan anak-anak atau cucu akan mengurangi bagian dari pasangan, ayah atau kakek, dan ibu atau nenek.

Reformasi Hukum Waris Somalia: *Sebuah Catatan Analisis*

Hukum adalah aturan-aturan normatif yang mengatur pola prilaku manusia. Hukum tidaklah tumbuh di ruang vakum, melainkan tumbuh dari kesadaran masyarakat yang membutuhkan adanya suatu aturan bersama.[52] Oleh karena itu, hukum seharusnya berkembang sehingga dapat mengadopsi nilai-nilai yang di masyarakat, termasuk nilai-nilai adat, tradisi dan agama. Inilah yang dimaksudkan dengan kaidah *al-'âdah al-muhakkamah* (tradisi lokal dapat dijadikan acuan suatu hukum) dalam teori hukum Islam.[53] Konsekuensinya, setiap produk hukum harus dilihat sebagai produk zamannya yang sulit melepaskan diri dari berbagai pengaruh yang melingkupi kelahirannya, baik pengaruh sosio-kultural maupun pengaruh sosio-politis. Sebagai produk sosial dan kultural, bahkan juga produk politik yang bernuansa ideologi, hukum idealnya selalu bersifat kontekstual.

Dalam konteks modern, hukum Islam cenderung mengikuti pengertian hukum sebagaimana dipahami di dunia Barat sekuler, terutama setelah munculnya *nation-state*.[54] Hukum Islam tidak lagi dipahami sebagai fiqh seperti masa klasik dan tengah yang begitu luas mencakup semua aspek, tetapi dipahami secara terbatas yaitu "aturan-aturan yang ditentukan melalui lembaga tertentu dan dengan sanksi yang tertentu dan jelas pula." Ketentuan atau aturan yang tidak disertai dengan sanksi yang jelas

---

[52] Siti Musdah Mulia, "Menuju Hukum Perkawinan Yang Adil: Memberdayakan Perempuan Indonesia," dalam Sulistyowati Irianto (ed.), *Perempuan dan Hukum: Menuju Hukum yang Berspektif Kesetaraan dan Keadilan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), 131.

[53] Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Asybâh wa al-Nadhâir* (t.tp.: t.th.), 63.

[54] Untuk sejarah mmunculnya konsep dan realisasi *natioan state*, baca Rupert Emerson, *From Empire to Nation: The Rise to Self-Assertaion of Asian and African People* (Boston: Beacon Press, 1963); Benedict Anderson, *Imagined Community: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983); Rashid Khalid, et.al., ed. *The Origins of Arab Nationalism* (New York: Colombia University Press, 1991).

dan konkrit di dunia ini tidak lagi menjadi wilayah hukum Islam. Dan hal ini amat berbeda dengan fiqh, masa klasik dan tengah yang mencakup keduanya: ada sanksi tegas di dunia atau tidak ada sanksi (sanksi berupa dosa di akhirat). Hukum pada masa modern tidak lagi menjadi wilayah *religious authority* tetapi wilayah *political authority*. Fenomena **Kodifikasi**[55] **dan unifikasi Hukum Islam** menjadi bukti konkrit akan hal ini, yang pada masa klasik dan tengah hampir-hampir tidak dikenal. Hukum bukan lagi menjadi wilayah ulama yang harus diikuti umara, tetapi sebaliknya menjadi wilayah umara dimana ulama ulama harus tunduk terhadapnya.

"***it is for the state to select what rules to put in law codes and thereby to ditermine what the law is, and that one, unitary legal standart should prevail throughout a state's territory.***"[56] Jika pada masa klasik dan tengah berlaku tidaknya suatu hukum lebih banyak bertumpu pada otoritas ulama, maka saat ini cenderung bertumpu pada umara. Hukum-hukum agama yang akan diberlakukan dalam suatu negara, baru akan berlaku atau berjalan mulus manakala mendapat keputusan dari penguasa politik (umara). Karena itu, bisa dipahami jika hampir di seluruh dunia Islam, termasuk Somalia, kodifikasi, dan juga unifikasi menjadi agenda pembaruan hukum sekaligus menjadi topik yang hangat serta menjadi perhatian para ahli hukum Islam.[57]

Tentu saja, pada level praktis benturan tidak bisa dielakkan. Sebab penganut paham hukum Islam, sebagaimana fiqh pada masa klasik dan tengah, menuntut realisasi hukum justru

---

[55] Kodifikasi hukum Islam pertama dengan paradigma Barat adalah Majallat al-Ahkam al-'Adliyyah yang lahir dari penguasa Turki Utsmani yang ditanda tangani pada tanggal 8 Zdulhijjah 1285/10 Maret 1869. Baca W.E. Grigsby, *The Medjelle or Ottoman Civil Law* (London: Stevens and Sons, t.t.).

[56] Ann Elizabeth Mayer, "The Shari'ah: A Methodology or A Body of Substantive Rules?" Dalam *Islamic Law and Jurisprudence*, Nicholas Heer (ed.) (Seattle and London: University of Washington Press, 1990), 177.

[57] Baca misalnya A. Qadri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Nasional* (Yogyakarta: Gama Media, 2002). Lihat juga Minhaji, *Hukum Islam: Antara Sakralitas dan Profanitas (Perspektif Sejarah Sosial),* Pidato Pengukuhan Guru Besar Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam pada Fakultas Syari'ah Tanggal 25 September (Yogyakarta: UIN, 2004), 37.

menempatkan "perbedaan agama" sebagai salah satu unsure penting dalam konsep dan realisasi hukum, sedangkan kerangka hukum modern menempatkan manusia sama di depan hukum (*equal before law*), *regardless of their origin, race, color, tradition, even religion*. Di samping itu, paham klasik dan tengah hampir-hampir tidak memisahkan antara hukum dan moral, sedangkan konsep modern menghendaki pemisahan tegas antara keduanya.

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, bahwa Somalia adalah negara yang mayoritas penduduknya menganut mazhab Syâfi'î. Meskipun demikian, dalam realitas empiris, pandangan-pandangan Syâfi'î tidak sepenuhnya mewarnai atau menjadi rujukan dalam pembuatan hukum keluarga. Khususnya dalam masalah warisan dimana hukum warisan Somalia nampak lebih revolosioner bila dibanding dengan negara-negara lainya. Ada beberapa hal yang melatar belakangi, diantaranya adalah karena faktor sosiologis negara tersebut, adanya empat tradisi hukum yang berkembang dan sistem pemerintahan yang sosialis, merupakan unsur-unsur lain yang ikut mempengarui pembentukan dan pembaruan hukum keluarga (*personal status*) di Somalia.

Somalia termasuk negara yang menerapkan hukum keluarga Islam dengan mengadakan pembaruan-pembaruan baik dari segi prosedural (hukum acara), struktur peradilan, maupun materi hukumnya. Tujuan dari reformasi hukum Somalia, tampaknya didasari atas semangat untuk melindungi hak-hak dan meningkatkan derajad kaum wanita, tentunya disamping juga untuk mewujudkan unifikasi hukum dan merespons perubahan zaman. Dari sifat pembaruan yang dilakukan, jelas terlihat bahwa pembaruan hukum keluarga Somalia, meminjam istilah Tahir Mahmood, bersifat *extra-doctrinal reform,* yaitu dengan mengambil unsur-unsur di lauar hukum Islam sama sekali. Unsur-unsur tersebut diantaranya adalah ide "keadilan sosial" yang *notabene*-nya menjadi prinsip revolusi sosialis sekaligus menjadi semangat dalam pembentukan dan pembaruan hukum.

Dilihat dari metode yang digunakan, reformasi atau pembaruan hukum keluarga Somalia tampaknya mengintrodusir beberapa metode, yaitu: melalui "siyâsah syar'iyyah" (*regulatory*) yaitu lewat aturan yang bersifat prosedural (prosedur peradilan dan struktur pengadilan) serta penertiban administrasi. Unsur

regulatori tersebut diadopsi dari sistem hukum Barat –terutama *Anglo Saxon* dan Italia- seperti adanya pemisahan hukum perdata dan pidana, tingkatan-tingkatan pengadilan dari tingkat distrik, regional, banding dan pengadilan tingkat tinggi.

Disamping itu, Somalia juga menggunakan metode ijtihad dengan jalan memberikan penafsiran yang sama sekali baru terhadap nash yang ada. Hal ini tercermin dalam materi hukum waris yang ada, diantaranya adalah pasal 158 dan 160 undang-undang No. 23 tahun 1975, sebagimana telah disebut di atas. Dalam pasal 158 dinyatakan bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama dalam pembagian warisan. Sementara pasal 160 itu secara rinci juga mengatur bahwa isteri yang ditinggal mati suaminya mendapatkan separoh harta dari harta peninggalan jika tidak ada anak atau cucu, dan mendapatkan seperempat jika ada anak atau cucu.

Aturan tersebut jelas sekali berbeda dengan aturan yang ada dalam al-Qur'an yang menegaskan bahwa laki-laki mendapatkan bagian dua kali lipat dari bagian anak perempuan.[58] Demikian juga dengan isteri yang mendapatkan seperempat dari harta peninggalan jika tidak ada anak dan mendapatkan seperdelapan jika ada anak.[59]

Secara umum dapat dilihat bahwa hukum waris Somalia di atas selain berbeda dengan aturan dalam al-Qur'an juga berbeda dengan aturan dari *mainstream* mazhab yang dianut, yakni mazhab Syafi'î secara khusus dan mazhab empat secara umum. Hal ini terjadi tentu tidak lepas dari tujuan, metode yang digunakan serta faktor-faktor yang mempengarui pembaruan hukum tersebut sebagaimana telah diuraikan sebelumnya.

Somalia juga meratifikasi hak asasi manusia internasional yang mana tidak menganut adanya pembedaan hak antara laki-laki dan perempuan. Persamaan hak ini sedikit banyak ikut mengilhami reformasi hukum keluarga, khususnya materi kewarisan Somalia, sehingga tidak mengherankan manakala terdapat pemberian hak yang sama antara ahli waris laki-laki dan ahli waris perempuan. Dalam konteks inilah telah terjadi perubahan besar (revolusioner)

---

[58] Lihat QS. An-Nisâ' (4): 11.
[59] Lihat QS. An-Nisâ' (4): 12.

dalam konsep pembagian harta warisan di semua tingkat ahli waris, termasuk konsep *ashabah,*[60] karena didasarkan atas persamaan hak tersebut.

Selanjutnya, menilik format atau model pembaruan yang diterapkan, tampak dengan jelas bahwa "kodifikasi" (doktrin *siyâsah*) adalah pilihan dari model atau format reformasi hukum keluarga yang sedang diaplikasikan di Somalia. Hal ini tentunya selaras dengan kecenderungan pembaruan hukum keluarga di negara-negara Islam pada umumnya.

Al-hasil, bahwa dalam pembaruan hukum keluarga Somalia, ada beberapa atura yang tidak jauh berbeda dari konsep imam mazhab, tetapi ada pula beberapa aturan hukum yang cukup jauh beranjak dari konsep fikih konvensional, khususnya aturan hukum yang terkait dengan kewarisan.

PENUTUP

Dari paparan di atas dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut:

- Meskipun dalam masalah keagamaan Somalia menganut mazhab Syâfi'î, namun dalam prakteknya pandangan-pandangan Syâfi'î tidak sepenuhnya mewarnai atau menjadi rujukan dalam pembuatan dan pembaruan hukum, khususnya hukum waris.
- Hukum waris Somalia tampak lebih revolusioner di banding negara-negara Islam lainnya. Hal ini karena pembaruan hukum Somalia dipengaruhi oleh beberapa tradisi sistem hukum yang berkembang, yaitu: Anglo Saxon, Eropha Kontinental, hukum Islam, dan hukum adat.

---

[60] Dimana dalam konsep kewarisan Sunni ahli waris *ashabah* (*bi nafsih*) terdiri dari ahli waris laki-laki, namun dalam konsep ashabah hukum waris Somalia, ahli waris perempuan dapat menjadi *ashabah bin nafsih*. Ketentuan ini dapat dilihat dalam pasal 161 di atas. Penjelasan lebih jauh tentang *ashabah binafsih*, diantaranya bisa dilihat dalam bukunya Fatchur Rahman, *Ilmu Waris* (Bandung: PT al-Ma'arif, 1994), 340.

- Reformasi materi hukum waris Somalia bersifat *extra-doctrinal reform* dengan mengintrodusir metode *siyâsah syar'iyyah* (*regulatory*) dan ijtihad dengan cara reinterpretasi terhadap nas sesuai dengan tuntutan zaman. Sedangkan "kodifikasi" menjadi format atau model dari pembaruan hukum yang diterapkan.
- Perubahan materi hukum waris –terutama dalam hal pembagian harta warisan- bertujuan untuk mengangkat derajad kaum wanita dengan jalan memberikan bagian yang sama antara laki-laki dengan perempuan. Hal ini didasarkan pada prinsip-prinsip revolusi sosialis yang yang menekankan pada aspek keadilan sosial dan persamaan hak asasi manusia. Ini berarti pula bahwa beberapa aturan perundang-undangan Somalia telah beranjak dari konsep tradisional sebagaimana termaktub dalam kitab-kitab fikih.
- Usaha pembaruan Hukum Keluarga Muslim akan terus berlanjut sesui dengan tuntutan dan perkembangan zaman, terutama tuntutan yang datang dari gerakan emansipasi wanita.

Wallâhu A'lam bi al-Shawwâb,!

DAFTAR RUJUKAN

Al-Albani. *Silsilah al-Hadîts al-Shahîh.* Beirût-Libanon: al-Maktar al-Islâmî, 1972.

Anderson, Benedict. *Imagined Community: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism.* London: Verso, 1983.

Anderson, J.ND. *Islamic Law in the Modern World.* New York: New York University Press, 1975.

---------. *Law Reform in the Muslim World.* London: University of London Press, 1976.

---------. "Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernization in the Middle East", dalam *International and Comparative Law Quarterly*, 20 Januari, 1971.

An-Na'im, Abdullah Ahmed. *Islamic Family Law in Changing World: A Global Resource Book.* New York: Zed Book Ltd, 2002.

Azizy, A. Qadri. *Eklektisme Hukum Nasional: Kompetensi antara Hukum Islam dan Hukum Umum.* Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Collin, Peter. *Dictionary of Law.* Peter Collin Publishing, 2000.

Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.

Echol, John M. (*et.al*). *Kamus Inggris Indonesia.* Jakarta: PT Gramedia, 2003.

Emerson, Rupert. *From Empire to Nation: The Rise to Self-Assertaion of Asian and African Peoples.* Boston: Beacon Press, 1963.

Esposito, John L. *Women in Muslim Family Law.* New York: Syracuse University Press, 2001.

---------, (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World.* New York: Oxford University Press, 1999.

Depdikbud. *Kamus Besar Bahasa Indonesia.* Jakarta: PN Balai Pustaka, 1990.

Gibb, H.A. R., (*et.al.*, eds.). *E.J. Brill's First Encyclopedia of Islam 1913-1936*, Vol. VII. Leiden & New York: Kobenhavn, 1987.

Glasse, Cyril. *Ensiklopedi Islam.* terj., Ghufron A. Mas'adi. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999.

Hudson, C.RWS. "religious Life", dalam *http Somalia*

Inamullah, Khan (ed.). *The World Muslim Gazetter*. Delhi: International Islamic Publisher, 1992.

Rashid, Khalid (*et.al.*, ed.). *The Origins of Arab Nationalism. New York: Columbia University Press*, 1991.

Mahmood, Tahir. *Family Law Reform in the Muslim World.* Tripathi, Bombay: The Indian Law Institute, 1971.

---------. *Personal Law in Islamic Countries*. New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987.

Ma'luf, Louis. *Al-Munjid al-Abjadî*. Beirût: Dâr al-Masyriq, 1986.

Mayer, Ann Elizabeth. " The Shari'a: A Methodology or Body of Substantive Rules?" Dalam *Islamic Law and Jurisprudence*. Nicholas Heer (ed.). Seattle and London: University of Washington Press, 1990.

Minhaji, Akh. *Hukum Islam: Antara Sakralitas dan Profanitas (Perspektif Sejarah Sosial)*. Yogyakarta: UIN-SUKA, 2004.

Mu'allim, Amir & Yusdani. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam.* Yogyakarta: UII Press, 2001.

Mudzhar, M. Atho'. *Fatwa-Fatwa Majlis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS, 1993.

---------. Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Litersi, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

---------, *et.al.*, (ed.). *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan Keberanjakan UU Modern dari Kitab-Kitab Fiqh*, Jakarta: Ciputat Press, 2003.

Nasution, Harun. *Pembaruan Hukum Islam: Pemikiran dan Gerakan.* Jakarta: Bulan Bintang, 1986.

Nasution, Khoiruddin. *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-Undangan Perkawinan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: INIS, 2002.

Noeh, Zaini Ahmad. "Perkembangan setelah Undang-Undang Perkawinan," dalam Daniel S. Lev, *Peradilan Agama Islam di Indonesia: Suatu Studi Landasan Politik Lembaga-Lembaga Hukum*. Jakarta: Intermasa, 1986.

Pearl, David, (*et.al.*). *Muslim Family Law*. London: Sweet & Maxwell, 1998.

Ramusack, Barbara, *(et.al.*). *Women in Asia.* Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

Rafiq, Ahmad. *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia.* Yogyakarta: Gama Media, 2001.

Saad, Bustami Muhammad. *Mafhûm Tajdîd al-Dîn al-Da'wah.* Kuwait: ttp, tt.

Zuhdi, Masjfuk. *Pembaruan Hukum Islam dan Kompilasi Hukum.* Surabaya: PTA Jawa Timur, 1995.

PROBLEM PENGEMBANGAN KREATIVITAS HAKIM DI TENGAH INTERVENSI KEKUASAAN DAN MAFIA PERADILAN
(Bercermin Dari Pemikiran Filsafat Hukum Roscoe Pound)[1]

Ahmad Syafi'i SJ

PENDAHULUAN

Terkait dengan penegakan hukum (*law enforcement*) ada adagium yang berbunyi ***"fiat justicia et pareat mundus"*** (meskipun dunia akan runtuh hukum harus tetap ditegakkan). Adagium tersebut memberikan gambaran bahwa selain hukum harus ditegakkan, juga akan memberikan kepastian hukum, kemanfaatan dan keadilan bagi para pencari keadilan. Kepastian, kemanfaatan dan keadilan hukum tidak hanya akan memberikan perlindungan bagi pencari keadilan tetapi juga akan dapat menciptakan ketertiban dalam masyarakat. Keadilan merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari hukum itu sendiri. Hukum pada dasarnya berintikan keadilan. Gustav Radbruch menyatakan bahwa keadilan merupakan salah satu nilai dasar dari hukum.[2]

Semua aparat penegak hukum[3] berkewajiwan mewujudkan cita hukum secara utuh, yakni: keadilan, kemanfaatan menurut tujuan dan kepastian hukum. Diantara para penegak hukum yang lainnya, posisi hakim adalah istimewa. Hakim adalah konkritisasi hukum dan keadilan yang abstrak, bahkan ada yang menggambarkan hakim sebagai wakil Tuhan di bumi untuk menegakkan hukum dan keadilan.

Beberapa tugas hakim yang telah digariskan dalam UU No. 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman antara lain: *Pertama,* tugas dalam bidang peradilan (teknis yudisial) diantaranya adalah: (a) menerima memeriksa dan mengadili serta menyelesaikan setiap perkara

---

[1] Tulisan ini pernah dimuat di Jurnal ***Justitia Islamica****; Jurnal Kajian Hukum dan Sosial*, Vol. 6, No. 1 Januari-Juni (Ponorogo: Jurusan Syari'ah, 2009), 1-44.

[2] Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum* (Bandung: Alumni, 1986).

[3] Dalam konsep "Catur Wangsa", Hakim, Jaksa, Polisi dan Advokad (*lawyers*) merupakan faktor penting dalam penegakan hukum. Lihat Ari Hernawan, "Reposisi Fungsi Advokad dalam Proses Penegakan Hukum", dalam *Asy-Syir'ah: Profesi Advokad bagi Sarjana Syari'ah,* Vol. 36, No.2 (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah, 2002), 98-107.

yang diajukan kepadanya; (b) mengadili menurut hukum dengan tidak membedakan orang (pasal 5 ayat 1); (c) membantu para pencari keadilan dan berusaha sekeras-kerasnya mengatasi hambatan dan rintangan demi tercapainya peradilan yang sederhana, cepat dan biaya ringan (pasal 5 ayat 2); tidak boleh menolak untuk memeriksa dan mengadili suatu perkara yang diajukan dengan dalih bahwa hukumnya tidak/kurang jelas, melainkan wajib memeriksa dan mengadilinya (pasal 16 ayat 1).

Kedua, tugas yuridis, yaitu memberi keterangan, pertimbangan dan nasihat-nasihat tentang soal-soal hukum kepada lembaga negara lainnya apabila diminta (pasal 27). *Ketiga*, tugas akademis ilmiah dalam melaksanakan tugas pokoknya, yaitu hakim wajib menggali, mengikuti dan memahami nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat (pasal 28 ayat 1).

Namun amanah ideal yang diberikan oleh undang-undang kepada hakim tersebut di atas belum sepenuhnya membumi, karena kenyataan yang tak terbantahkan yang dapat kita rasakan saat ini adalah bahwa kondisi penegakan hukum (*law inforcement*) sudah mencapai titik nadir. Masyarakat tidak menghormati hukum demikian pula wibawa penegak hukum (termasuk hakim) kian merosot sehingga hukum tidak lagi dapat memberikan rasa aman dan tenteram. Hukum tidak dapat menyelesaikan berbagai persoalan yang mengedepan dalam dinamika masyarakat dan kepastian hukum semakin dipertanyakan.[4] Hukum bertambah "lumpuh" menghadapi berbagai pelanggaran dan kejahatan yang terjadi sehingga keadilan menjadi utopia dalam masyarakat. Masyarakat semakin tidak terlindungi, tersubordinasi serta tereksploitasi.

Adanya fenomena amuk masa dan main hakim sendiri secara membabi buta merupakan indikasi dari rendahnya tingkat kepercayaan masyarakat. Memang bukan menjadi rahasia umum lagi, bahwa di Indonesia penegakan hukum (*law enforcement*) sangat lemah. Hampir sepanjang sejarah Indonesia merdeka, masalah penegakan hukum senantiasa menjadi sorotan. Lebih-lebih pada era reformasi ini, dimana kesadaran akan penegakan hukum semakin tinggi, sorotan itu menjadi lebih tajam lagi. Sorotan tadi muncul dari adanya rasa kekecewaan terhadap buruknya "performance" penegak hukum dalam menegakkan hukum di Indonesia. Mereka yang kecewa tidak hanya orang Indonesia, melainkan juga masyarakat Internasional.

[4] Lihat Esmi Warassih, *Pemberdayaan Masyarakat Dalam Mewujudkan Tujuan Hukum (Proses Penegakan Hukum dan Persoalan Keadilan)* (Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro, 2001).

Kekecewaan terhadap penegakan hukum muncul dalam berbagai bentuk. Ada yang berupa wacana, seperti munculnya istilah "mafia peradilan", pemlesetan KUHP menjadi "kasih uang habis perkara", sindiran bahwa Indonesia juara korupsi tanpa koruptor dan lain sebagainya. Bagi mereka yang berkuasa mampu "mempermainkan", sedang bagi rakyat kecil "dipermainkan" oleh hukum. Sindiran Oliver Goldsmith dalam karyanya *"The Laws Grind the Poor, the Rich men Rule the Law,"*[5] menjadi niscaya untuk direnungkan kembali.

Dalam kajian ini, penulis hendak mengurai problem pengembangan kreativitas hakim yang *nota bene* sebagai pembentuk hukum dan salah satu pilar penegak hukum dengan mengelaborasi pemikiran filsafat hukum Roscou Pound, salah seorang proponent utama madzhab *Sociological Jurisprudence.*

SKETSA BIOGRAFI, KONSTRUK DAN PRISMA PEMIKIRAN

1. Sejarah hidup dan Karir Akademik Pound

Nama lengkap dari sosok Juris Amerika Serikat ini adalah Nathan Roscoe Pound. Ia lahir di Lincoln, Nebraska, suatu tempat dimana sang ibu menjalankan peofesinya sebagai guru dan sang ayah sebagi seorang hakim, pada tanggal 27 0ktober tahun 1870 dan meninngal dunia pada bulan Juli 1964 di Cambridge, Massachusetts.[6] Intelektualitas Pound sudah mulai nampak sejak usia dini. Hal ini diindikasikan oleh keinginannya yang kuat untuk belajar, lebih-lebih dengan ditopang kepedulian dan dedikasi ibunya terhadap masalah pendidikan dan difasilitasi profesi ayahnya sebagai hakim.[7]

Pound terkenal sebagai sosok yang gigih dalam mencermati dan mengeksplorasi masalah-masalah perkembangan hukum dalam berbagai literatur, khususnya yang menyangkut wacana *Roman law*, evolusi *comman law* Inggris, perkembangan perundang-undangan perancis, serta undang-undang koloni purbakala. Pound telah menghasilkan sejumlah

---

[5] Rene David, *Major Legal System in The World Today* (London: Stevans & Sons, 1995), 14.

[6] Lihat Neil Hamilton dan Mathias Alfred Jaren, "Introduction to the Transaction Edition", dalam Roscoe Pound, The Spirit of the Comman Law, New Edition (New Brunswik & London: Transaction Publishers, 1999), vii; juga Marshall L. Derosa, "Introduction to the Transaction Edition", dalam Pound, *An Introduction to the Philosophy of Law*, New Edition (New Brunswick & London: Transaction Publishers, 1999), ix.; Stephen B. Presser, "Foreword", dalam Roscoe Pound, *The Ideal Element in Law* (Indiana Polis, Liberty Fund, 2002), vii.

[7] Lihat *Ibid.*

penyelidikan yang unik dan pengetahuan yang luas dalam banyak science, humanities, dan ilmu-ilmu sosial.[8]

Karir pendidikan dasar Pound diawali dengan belajar bahasa Yunani, Latin, dan berbagai macam literature Inggris.[9] Bagi Pound, belajar hukum, pada dasarnya merupakan pilihan kedua. Menurut salah satu sumber, Pound baru memulai karir akademiknya secara serius semenjak ikut secara aktif belajar ilmu tumbuh-tumbuhan (*botany*) pada Universitas Nebraska, sampai akhirnya ia meraih gelar B.A. pada tahun 1888.[10]

Pada usia 19 tahun (1889), Pound telah tercatat sebagai salah satu mahasiswa di Harvard Law School.[11] Meskipun periode tersebut, yakni tahun 1889, merupakan masa yang sangat mengasikkan dan mengesankan bagi Pound, namun begitu Harvard dan Boston tetap saja belum bisa memuaskan intelektual Pound. Setelah satu tahun di Harvard, Pound kemudian meninggalkan studi hukumnya, kembali ke Nebraska untuk mempraktekkan hukum yang telah ia pelajari dan kembali melakukan penelitian yang berhubungan dengan tumbuh-tumbuhan (*botanical inquiries*).[12]

Periode tahun 1890 – 1900 merupakan masa-masa perpaduan dua disiplin ilmu bagi intelektualitas Pound, perpaduan antara studi ilmu tumbuh-tumbuhan (*botany*) dan praktek hukum bersama ayahnya.[13] Konon, pengalaman Pound selama belajar dan mengkaji hukum bersama sang ayah telah memberi fondasi dan komitmen yang kuat terhadap ilmu pengetahuan dan kesarjanaan dalam hidupnya.[14]

Pada tahun 1893, Pound membela kasus dewan (juri) Nebraska pertama melawan tokoh yang sedang naik daun lainnya, William Jennings Bryan,[15] dalam masalah keadilan masyarakat Amerika.

---

[8] Neil Hamilton, "Introduction to the transaction Edition", dalam Pound, *The Spirit,* ix.

[9] Derosa, "Introduction to the Transaction Edition", dalam Pound, *An Introduction*,..ix.

[10] Neil Hamilton, "Introduction to the Transaction Edition", dalam Pound, *The Spirit...* , xi; Stephen B. Presser, "Foreword", dalam Pound, *The Ideal Element...*, viii.

[11] Lihat *Ibid.*; juga Derosa, "Introduction to the Transaction Edition", dalam Pound, *An Introduction*, ix.

[12] Neil Hamilton, "Introduction to the Transaction Edition", dalam Pound, *The Spirit*.., xii.

[13] *Ibid.*

[14] Derosa, "Introduction to the Transaction Edition", dalam Pound, *An Introduction*….., ix.

[15] Bryan, yang belakangan menjadi seorang harapan presiden, adalah seorang orator dari "Chataqua Circuit" dan seorang pelawan (*opponent*) terhadap Clarence Darrow (yang Pound akan bertemu di Chicago, pada dekade berikutnya) dalam kesempatan sidang

Menjelang tahun 1896 Pound memasuki dunia baru sebagai pengarang atau penulis di beberapa majalah hukum. Salah satu karya terbitannya berjudul "Dogs and the Law". Dalam salah satu ulasannya yang lucu terhadap *common law* dan beberapa risalah hukum, Pound mengamati, "Doktrin-doktrin yang kejam (*barbarous doctrines*) dari *comman law* yang membuat anjing tidak berani melakukan tindakan mencuri karena akan mendapat sanksi berupa makian dan atau cacian yang sangat hebat."[16]

Selanjutnya, Pound meneruskan belajar botani dan memperoleh gelar Ph.D. pada tahun 1897 sambil menjabat sebagai direktur Botanical Survey Nebraska. Selama dekade ini, Pound juga praktek mengajar "sebagai asisten" (*adjunct*) pada New State Law School di Lincoln, dan pada tahun 1901, ia diangkat menjadi hakim pada Mahkamah Agung (Pengadilan Tinnggi) Nebrashka.[17] Pada tahun berikutnya, yakni tahun 1903, Pound diangkat menjadi dekan pada University of Nebrashka Law School, suatu jabatan dimana Pound hendak meneruskan cita-citanya, yakni mengembangkan ide-ide dan filsafat hukumnya.[18]

Segudang pengalaman, baik ketika menjadi seorang pengacara, hakim, maupun dekan sekolah hukum, telah ikut serta membentuk dan mengasah ketajaman analisis dan intelektulitas Pound. Hal ini terbukti pada tahun 1905, melalui salah satu artikelnya, Pound memperkenalkan suatu paradigma analitis utama (*a major analytical paradigm*) yang selalu ia tinjau kembali setiap saat. Lebih dari itu, pemikiran ilmiah Pound sebagai seorang ahli tumbuh-tumbuhan (*botanist*) telah ikut andil memantik intelektualnya untuk meneliti beberapa organisme tanaman dalam berbagai bentuk yang variatif karena memiliki beberapa fungsi mekanik yang khusus, disamping juga memiliki limitasi. Dengan menggunakan cara berfikir analogi, Pound mencoba meneliti suatu paradigma dari aturan-aturan mekanik hukum (*a paradigm of mechanistic rules of law*), khususnya menyangkut batasan-batasan dari paradigma hukum tersebut.[19] Tambahan lagi, bahwa tahun 1905 merupakan tahun gilang-gemilang bagi Pound. Dikatakan demikian, antara lain, karena dua dari beberapa artikel Pound dimuat dalam *Columbia Law Review*. Salah satu dari kedua artikel tersebut berjudul

---

pengadilan yang keji tahun 1925. Masalah ini sangat penting untuk meneliti hubungan-hubungan diantara para pengacara yang kemudian akan menjadi tokoh nasional. Baca Neil Hamilton, "Introduction to the Transaction Edition", dalam Pound, *The Spirit* ...xIiv.

[16] *Ibid.*, xii.

[17] *Ibid.*, xiii.

[18] *Ibid.*

[19] Terkait dengan analisa lebih jauh dari Pound tentang masalah ini, baca *Ibid.*, xvi-xvii.

"Do We Need a Philosophy of Law?".[20] Artikel ini mempresentasikan gagasan atau konsepsi pokok kedua dari pemikiran Pound. Kemudian pada tahun 1906, Pound mempublikasikan sebuah artikel pendek, yang berjudul sama dengan salah satu bukunya yang terbit tahun 1921, yakni "The Spirit of the Comman Law. Artikel ini merupakan sebuah artikel yang sangat penting, salah satu yang harus dibaca sepanjang perkuliahan sejak tahun 1921.[21]

Sebagai dekan muda di Nebrashka Law School, Pound memperluas pengaruh forumnya, sebuah orasi ilmiah yang disampaikan pada Asosiasi Pengadilan (*Bar Association*) mampu menaikkan popularitasnya, sehingga pada tahun 1906 ia mendapatkan undangan khusus untuk menyampaikan orasi ilmiahnya sebelum acara Pertemuan Asosiasi Pengadilan Amerika di St. Paul, Minnesota. Dalam pidatonya Pound mengkritik:[22]

> Our sistem of courts is archaic." "Our procedure is behind the Times." "Our judicial power is wasted." "The worst feature of procedure is the lavish granting of new trials." "The court's time is frittered away on mere points of legal etiquette." "Our legislation is crude." Putting courts into politics had almost destroyed the traditional respect for the Bench!. …(Sistem pengadilan kita merupakan sistem yang kuno dan kolot." "Prosedur pengadilan kita merupakan prosedur yang ketinggalan zaman." "Kekuasaan yudisial kita merupakan kekuasaan yang sia-sia (boros)." "Sisi yang paling bobrok dari prosedur pengadilan adalah mahalnya biaya pemeriksaan pengadilan." "Waktu pengadilan banyak yang terbuang secara sia-sia, jauh dari point-point etika hukum." Lembaga kita merupakan lembaga yang sederhana dan konvensional." "Memasukkan Pengadilan ke dalam ranah politik hampir merusak dan menghancurkan mahkamah pengadilan serta para hakim!).

Atas orasi ilmiah yang disampaikan Pound tersebut, konon memicu reaksi pro-kontra dari para audiens. Disamping banyak pujian yang dialamatkan pada Pound, berbagai kritik dan celaan pun tidak bisa dihindarinya. Namun, bukanlah Pound kalu tidak bersifat antisipatif-

---

[20] Pound, "Do We Need a Philoshopy of Law?", Columbia Law Review, 5 (1905), 339, sebagaimana dikutip Neil Hamilton, "Introduction to the Transaction Edition", dalam Pound, *The Spirit of*…., xviii.

[21] Mengenai konklusi dari pemikiran Pound yang terdapat dalam artikel ini, lihat *Ibid.*

[22] Pound, "Do We Need a Philoshopy of Law?", Columbia Law Review, 5 (1905), 339, sebagaimana dikutip Neil Hamilton, "Introduction to the Transaction Edition", dalam Pound, *The Spirit of*…., xviii.

responsif. Berdasarkan keterangan, Pound telah memperhitungkan dengan seksama reaksi yang bertentangan dari para audien tersebut. Tambahan lagi, orasi ilmiah tahun 1906, beberapa tahun kemudian, telah dipertimbangkan sebagai suatu peristiwa penting, dan "turning point" bagi para anggota profesi hukum. Betapa banyak dari mereka yang sadar terhadap diri mereka sendiri.[23]

Pasca orasi ilmiah tahun 1906, karir akademik Pound berkembang secara drastis. Konon Wigmore, dekan Northwestern University School of Law, tertarik terhadap orasi ilmiah Pound yang disampaikan di St.Paul, dan memintanya untuk bergabung pada fakultas di Northwestern yang dipimpinnya tersebut. Pada tahun 1909, Pound pindah ke Universitas Chicago untuk mengajar hukum. Selama mengajar di sana, Pound tetap melanjutkan aktifitasnya sebagai seorang penulis yang kritis dan produktif. Salah satu artikel hasil karya Pound terbit tahun 1907 dengan judul "Executive Justice."[24] Artikel lain, yaitu artikel kedua yang berhasil diselesaikan oleh Pound pada tahun 1907 adalah artikel dengan judul "Suprious Interpretations."[25] Artikel ini menggambarkan pandangan Pound tentang analisis hukum (*legal analysis*).[26] Kemudian pada tahun yang sama, Pound juga mempublikasikan sebuah artikel dengan judul "The Need of Sociological Jurisprudence."[27] Artikel ini mengungkapkan penelitian Pound terhadap sebuah posisi atau jabatan yang mana ia mampu memasukkan paham kesarjanaan dan ilmu pengetahuannya serta pemikiran yang sehat ke dalam proses pembuatan hukum, yang dalam pandangan Pound, telah menjadi "mechanical."[28]

Pada tahun 1910, Harvard Law School mengangkat Pound menjadi guru besar sejarah (*Story Professorship*). Kemudian di tahun 1911, Pound mempublikasikan buah pikirannya "The Scope and Purpose of Sociological Jurisprudence" dalam *Harvard Law Review*.[29] Intelektualitas Pound tidak hanya berhenti di situ, bahkan ia memperkuat analisisnya tentang hukum dengan menggunakan

---

[23] *Ibid.*, xxv.

[24] Pound, "Excecutive Justice," *American Law Register*, 46 (1907): 137. Journal ini kemudian telah menjadi the *University of Pennsylvania Law Review*.

[25] Pound, "Suprious Interpretations," dalam *Colombia Law Review*, 7 (1907), 379.

[26] Neil Hamilton, "Introduction to the Transaction Edition", dalam Pound, *The Spirit of*……,xxviii.

[27] Pound, "The Need of Sociological Jurisprudence," *Green Bag,* 19 (1907), 607.

[28] Informasi lebih lanjut tentang "central ideas" Pound dalam artikel-artikel tersebut, baca Neil Hamilton, "Introduction to the Transaction Edition", dalam Pound, *The Spirit of*….., xxiv-xxxi.

[29] Pound, "The Scope and Purpose of Sociological Jurisprudence," *Harvard law Review*, 24 (1911), 591.

seperangkat ilmu, seperti ekonomi, politik dan ilmu-ilmu sosial lainnya. Dengan pendekatan yang melibatkan berbagai macam disiplin ilmu (multi disipliner) dalam menganalisa hukum, dimaksudkan oleh Pound agar dapat membantu pengadilan dalam menyesuaikan tradisi *comman law* dengan kondisi sosial kontemporer.[30]

Setelah kurang lebih 20 tahun bercengkrama dengan politik, ekonomi, dan hukum, Pound akhirnya dipercaya untuk memangku jabatan "dekan" di almamaternya, Harvard Law School, pada tahun 1916, sebuah jabatan yang ia sandang selama 20 tahun. Meskipun Pound telah mencapai puncak karir akademiknya, namun Pound tetap saja memanjakan kemampuan intelektual dan keilmuannya dengan menerbitkan berbagai tulisan dan memberi kuliah.

The Spirit of the Comman Law, kumpulan ceramah (materi kuliah), pertama kali terbit pada tahun 1921, adalah hasta karya Pound yang sangat monumental. Dia berumur 51 tahun pada saat kumpulan dari ceramahnya tersebut disampikan di Dartmouth College.[31]

Atas profesinya sebagai seorang sarjana, guru besar, dan menjabat dekan di universitasnya, selama masa-masa dimana teknologi, politik dan budaya mengalami akselerasi pertumbuhan dan perkembangan yang cepat, Dean Pound, demikian ia akrab dipanngil, ternyata mempunyai pengaruh yang cukup signifikan, tidak hanya terbatas pada lingkungan akademik bahkan juga terhadap para hakim dan keadilan di negaranya.[32] Karl N. Llewellyn mengungkapkan, bahwa "Pada saat Dean Pound berbicara masalah ilmu hukum (*jurisprudence*), orang-orang tertegun mendengarkannya." Sementara itu, Jerome Frank memprediksikan, bahwa "American jurisprudence akan berhutang budi pada Pound. Hal ini mengingat atas jasanya mempercepat institusi-institusi hukum kita dan membuat hukum dapat menjalankan tugasnya secara efektif sebagai "rekayasa sosial", dia telah berhasil mengkombinasikan wawasan dan pengetahuan hukum yang sangat luas dan mendalam dengan karya para filsuf hukum kontemporer di Inggris dan Benua Eropa pada umumnya, serta dengan suatu pengetahuan ilmu-ilmu sosial yang luas."[33]

---

[30] Neil Hamilton, "Introduction to the Transaction Edition", dalam Pound, *The Spirit of*.., xxxi.

[31] *Ibid.*

[32] Lihat *Ibid.*, x; juga Paul Sayre, *The Life of Roscoe Pound* (Lowa City, Lowa: State University of Lowa, 1984); juga David Widgor, *Roscoe Pound: Philosopher of the Law* (Westport, CT: Greenwood Press, 1974).

[33] Lihat Karl N Liewellyn, *Harvard Law Review*, vol. 44 (1931), 122. Juga Jerome Frank, *Law and the Modern Mind* (Garden City, NY: Anchor Books, 1960), 221.; juga

Sosiologi hukum di Amerika Serikat telah menemukan ketelitian yang sangat terperinci dan meluas berkat penemuan ilmiah Roscoe Pound, pakar tiada tandingannya dari mazhab *Sociological Jurisprudence*.[34] Dalam pandangan Pound, kekuatan-kekuatan sosial yang membentuk hukum jauh lebih penting bila dibandingkan dengan ungkapan-ungkapan hukum secara teknis, sebagaimana terlihat dalam perkembangan yang sama dari *Interessen Jurisprudenz* pada para ahli hukum Amerika, yakni terhadap latar belakang sistem hukum, pendidikan dan tradisi yang sangat berbeda. Program dan kesimpulan-kesimpulan dari ilmu hukum sosiologis Amerika yang paling lengkap, telah diuraikan oleh Pound.[35]

Akhirnya dapat dinyatakan, bahwa Pikiran Pound dibentuk oleh konfrontasi terus menerus dari masalah sosiologis (pengawasan sosial dan kepentingan sosial), masalah filsafat (pragmatisme dan teori eksperimental tentang nilai), masalah sejarah hukum (berbagai kemantapan dan keluwesan tipe sistem hukum), dan masalah sifat pekerjaan pengadilan Amerika (unsur kebijaksanaan administratif dalam proses pengadilan).[36] Banyaknya titik perhatian serta titik tolak membantu Pound untuk memperluas dan memperjelas perspektif-perspektif yang meluas dari sosiologi hukum dan lambat laun berbagai aspeknya.

2. Karya-Karya Roscoe Pound

Sebagai seorang intelektual, praktisi, dan professional berkaliber internasional, Pound telah membaktikan dan membuktikan dengan aktifitas yang efektif selama bertahun-tahun. Selama pengembaraan intelektualitasnya yang aktif dan produktif tersebut, Pound banyak sekali menulis dan menerbitkan sejumlah artikel dalam berbagai jurnal internasional dan buku.[37]

---

lihat Marshall, "Introduction to the Transaction Edition", dalam Roscoe Pound, *An Introduction to the Philosophy*….x.

[34] Alvin S. Johnson, *Sosiologi Hukum*, terj. Rinaldi Simamora (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2004), 151-152.

[35] Dalam "Spirit of the Comman Law" dan "A Theory of Social Interests," dalam Papers and Proceedings of the American Sociological Society, dikutip dari Hall, *Readings in Jurisprudence*, 238. *et.seq*. lihat juga W. Friedmann, *Legal Theory*, 4th Edition (London: Stevens and Sons Limited, 1960), 293.

[36] Lihat AlvinS. Johnson, *Sosiologi Hukum*, 152; juga Georges Gurvitch, *Sosiologi Hukum,* teerj. Suntri Mertodipuro & Moh. Radjab (Jakarta: Brhatara, 1988), 142.

[37] Lihat misalnya dalam *www.wikipedia.com*; Neil Hamilton, "Introduction to the Transaction Edition", dalam Roscoe Pound, *The Spirit…,* vii-xIix.

a. Karya-karya Pound dalam bentuk buku

1. *Law and Morals* (1924)
2. *The Formative Era of American Law* (1938)
3. *Social Contrtol through Law* (1942)
4. *Law and the Administration of Justice* (1947)
5. *Justice According to the Law* (1951)
6. *Introduction to the Philosophy of Law* (1954)
7. *The Ideal Element in Law* (1958)
8. *Jurisprudence* (1959)
9. *The Spirit of the Common Law* (1963)

b. Karya-karya Pound dalam bentuk artikel

1. *Do We Need a Philosophy of Law* (1905)
2. *The Decadence of Equity* (1905)
3. *Executive Justice* (1907)
4. *Suprious Interpretations* (1907)
5. *Scope and Purpose of Sociological Jurisprudence* (1912)
6. *Theories of Law* (1912)
7. *The Administration of Justice in Modern City* (1913)
8. *Interpretations of Legal History* (1923)
9. *Criminal Justice in America* (1929)
10. *Organization of Courts* (1940)
11. *In My Philosophy of Law* (1941)
12. *Appellate Procedure in Civil Cases* (1941).
13. *A Survey of Social Interest* (1943)
14. *The Lawyer from Antiquity to Modern Times* (1953)
15. *The Development of Constitutional Guarantees of Liberty* (1957).
16. *The Idea Element in American Judicial Decision*
17. *The History and Sistem of the Common Law*

3. Hukum dan realitas sosial dalam konsepsi Pound

Filsafat hukum mempunyai sahamnya tersendiri bagi kelahiran sosiologi hukum. Pemikiran filsafat selalu berusaha untuk menembus hal-hal yang dekat dan secara terus menerus mencari jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan yang tuntas (*ultimate*). Oleh karena itu, filsafat hukum jauh mendahului sosiologi hukum, apabila ia mempertanyakan keabsahan dari hukum positif. Mengapa harus positif? Dari mana hukum positif memperoleh legitimasinya? Mengapa orang harus patuh kepada hukum? Di sini banyak pertanyaan-pertanyaan filosofis yang juga diulang kembali oleh sosiologi hukum, yaitu pertanyaan yang merelatifkan hukum positif.[38]

Pikiran-pikiran filsafat menjadi pembuka jalan bagi kelahiran sosiologi hukum, oleh karena secara tuntas dan kritis, seperti lazimnya watak filsafat, menggugat sistem hukum perundang-undangan sebagaimana disebut di atas. Pikiran filsafat tersebut juga dapat dimulai dari titik yang jauh yang tidak secara langsung menggugat hukum positif. Hal seperti itu misalnya apa yang telah dilakukan oleh Gustav Radbruch, sebagaimana dikutip Satjipto Rahardjo, dengan tesis "Tiga Nilai Dasar Hukum", yaitu keadilan, kegunaan, dan kepastian hukum.[39] Apa yang disebut Radbruch dengan nilai dasar kegunaan menempatkan hukum dalam kaitan dengan konteks sosial yang lebih besar. Dengan demikian, ia merupakan pembuka jalan bagi kajian hukum yang juga memperhatikan interaksi antara hukum dan masyarakatnya.

Pikiran filsafat yang lebih dekat adalah ilmu hukum sosiologis (*sociological jurisprudence*).[40] Di Amerika Serikat, Roscoe Pound, dengan filsafat hukumnya, tampil untuk mengartikulasikan kajian sosial terhadap hukum secara lebih rinci yang kemudian bahkan menjadi suatu aliran tersendiri dalam ilmu hukum yang disebut dengan *"sociological jurisprudence"* tersebut.[41] Pada awal abad ke XX, Pound telah

---

[38] Lihat Satjipto Rahardjo, *Sosiologi Hukum: Perkembangan, Metode, dan Pilihan Masalah* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2004), 15.

[39] Lihat *Ibid.*

[40] Istilah *sociological* dalam menamai aliran ini, menurut Paton kurang tepat dan dapat menimbulkan kekacauan. Ia lebih senang menggunakan istilah "metode fungsional". Oleh karena itu, ada pula yang menyebut *Sociological Jurisprudence* ini dengan *Functional Anthropological*. Dengan menggunakan istilah "metode fungsional" tersebut, Paton ingin menghindari kerancuan antara *Sociological Jurisprudence* dengan sosiologi hukum (*Sociology of Law*). Lihat G.W. Paton, *A Test-Book of Jurisprudence* (London: Oxford University Press, 1951), 17-21.

[41] Dalam kaitannya dengan ini, Pound menjelaskan perbedaan antara sosiologi hukum dengan *sociological jurisprudence*. Menurut Pound perbedaan antara keduanya

menggunakan istilah *"sociological jurissts"*, yaitu pada saat menjelaskan apa yang menjadi tugas intelektual mereka. Pernyataan Pound tersebut adalah sebagai berikut:[42]

> *The main problem to which sociological jurists are addressing themselves today is to enable and to compel law-making, and also interpretation and application of legal rules, to take more account, and more intelegent account, of the social facts upon which law must proceed and to which it is to be applied...* (Masalah utama bagi para ahli hukum sosiologi pada saat ini adalah harus memungkinkan dan mendorong untuk membuat hukum, dan juga menginterpretasikan dan mengaplikasikan kaidah-kaidah hukum, memberikan perhatian yang lebih cerdas, tentang fakta-fakta sosial dalam mana hukum harus dijalankan dan harus diaplikasikan...)

Dari pernyataan Pound tersebut, terlihat jelas bahwa filsafat hukum Pound tidak menempatkan hukum pada posisi steril yang terisolasi dari lingkungan sosialnya. Studi hukum, bagi Pound, bukanlah mempelajari hukum perundang-undangan secara hitam-putih, yang hanya melihat ke dalam susunan internal sistem hukum secara logis-rasional, melainkan juga melihat efektivitas hukum. Dengan membicarakan efektivitas hukum ini, Pound telah berusaha mengaitkan hukum kepada lingkungan sosialnya, yang dalam filsafat Radbruch disebut sebagai nilai kegunaan hukum.

Mazhab *sociological jurisprudence* ini mengetengahkan tentang pentingnya "hukum yang hidup" (*living law*) di dalam masyarakat. Bahkan kelahirannya, menurut beberapa anggapan, adalah merupakan suatu sinthesis dari pada thesanya Positivisme hukum dan antithesanya Mazhab sejarah. Dengan demikian, *sociological jurisprudence* berpegang kepada pendapat pentingnya baik akal maupun pengalaman. Dalam kaitannya dengan hal ini Pound menyatakan:[43]

---

adalah kalau *sociological jurisprudence* itu merupakan suatu madzhab dalam filsafat hukum yang mempelajari pengaruh timbal balik antara hukum dan masyarakat dan sebaliknya. Sedang sosiologi hukum adalah cabang sosiologi yang mempelajari pengaruh masyarakat kepada hukum dan sejauh mana gejala-gejala yang ada dalam masyarakat itu dapat mempengaruhi hukum tersebut disamping juga diselidiki sebaliknya pengaruh hukum terhadap masyarakat. Lihat Pound, "Kata Pengantar", dalam Geoges Gurvitch, *Sosiologi Hukum*, terj. Sumantri Mertodipuro (Jakarta: Bhratara, 1988), x-xi.

[42] Lihat Roscoe Pound, "The Scope and Purpose of Sociological Jurisprudence", dalam Ervin H. Pollack, *Jurisprudence: Principles and Applications* (t.tp.: the Ohio State University Press, 1979), 643.

[43] Pound, *The Task of Law (Tugas Hukum)*, terj. Muhammad Radjab (Jakarta: Bhratara, 1965), 59.

> Ada kebenaran di dalam tiap-tiap gagasan ini (maksudnya Positivisme hukum dengan akalnya dan Mazhab sejarah dengan pengalamannya). Hanya hukum yang sanggup menghadapi ujian akal dapat hidup terus. Yang menjadi unsur-unsur kekal dalam hukum itu hanyalah pernyataan-pernyataan akal yang berdiri di atas pengalaman dan diuji oleh pengalaman. Pengalaman dikembangkan oleh akal dan akal diuji oleh pengalaman. Tak ada sesuatu yang dapat bertahan sendiri dalam sistem hukum. Hukum adalah pengalaman yang diatur dan dikembangkan oleh akal, yang diumumkan dengan wibawa oleh badan-badan yang membuat undang-undang atau yang mengesahkan undang-undang dalam masyarakat yang berorganisasi politik dan disokong oleh kekuasaan masyarakat itu.

Sebelum mengeksplorasi lebih jauh pemikiran Pound, alangkah baiknya penulis paparkan terlebih dahulu mengenai konsepsi Pound terhadap hukum itu sendiri. Pembicaraan mengenai "apa hukum itu?" merupakan sasaran utama filsafat hukum. [44] Semua buku mengenai filsafat hukum dan ilmu hukum selalu memuat pertanyaan ini. Namun hampir semua jawabannya menegaskan akan sulitnya membuat sebuah definisi yang tepat. Pada waktu membicarakan ilmu kimia, kita tidak pernah mengawali pertanyaan "apa kimia itu?" Demikian juga dengan disiplin ilmu yang lain.

Adalah menarik apa yang menjadi pandangan Pound dalam masalah ini. Pound berangkat dari sisi lain, bukannya mengawali dengan pernyataan bahwa definisi tentang hukum itu tidak tepat. Menurutnya, esensi hukum (*nature of law*) telah menjadi inti perdebatan di dalam ilmu hukum (*Jurisprudence*) sejak para filsuf Yunani memulai perdebatan mengenai dasar kekuasaan hukum (*law's authority*). Namun tujuan hukum (*the end of law*) telah diperdebatkan lebih banyak di dalam politik daripada di dalam ilmu hukum.

Menurut Pound, dalam tingkatan *equity*[45] dan hukum alam (*natural law*), teori-teori yang umum mengenai esensi hukum tampak

---

[44] Theo Huijbers, *Filfasat Hukum dalam Lintasan Sejarah* (Yogyakarta: Kanisius, 1982), 271.

[45] *Equity* bisa berarti *"justice"* (keadilan). Di dalam sejarahnya, di Inggris, *equity* berkembang menjadi jenis hukum yang terpisah, sebagai tanggapan terhadap ketidakmampuan hukum adat di pengadilan untuk menyediakan pengobatan terhadap setiap luka. Lebih lanjut muncul istilah: *"equity suffers not a right with out remedy "* atau *"equity follows the law"*, yang berarti bahwa *equity* akan mewujudkan alat untuk mewujudkan hasil yang dibenarkan ketika prosedur hukum (yang umum) tidak bisa

menjawab pertanyaan hukum. Pound mengemukakan dua belas konsep mengenai apa hukum itu, yang bisa dibedakan antara satu dengan lainnya.[46] Ke dua belas konsep dimaksud adalah: *Pertama,* ide atau konsep mengenai aturan atau seperangkat aturan yang datang dari Tuhan (bersifat ketuhanan) untuk mengatur prilaku manusia, seperti hukum Nabi Musa, dan Nabi-nabi yang lain. *Kedua,* ide atau konsep mengenai hukum sebagai tradisi dari adat yang tua yang telah membuktikan akan diterima oleh tuhan-tuhan, sehingga orang-orang yang mengikutinya akan melewati jalan dengan selamat. Ini adalah untuk orang-orang primitif. Dalam konteks ini hukum adalah "bentuk kebiasaan atau bentuk yang terekam dari ajaran-ajaran di mana adat dipertahankan dan di ekspresikan". *Ketiga,* ada kaitannya dengan yang kedua, hukum diartikan sebagai "kebijaksanaan yang terekam dari orang-orang yang bijak yang telah mempelajari jalan yang aman atau jalan yang disetujui Tuhan untuk tingkah laku manusia". Ini meliputi keputusan dan tindakan atas dasar kebiasaan yang kemudian direduksi menjadi sebuah kumpulan tulisan dalam aturan hukum orang primitif. Oleh karena itu, hukum Athena pada abad ke IV SM dapat masuk dalam pengertian hukum ketiga ini.

Keempat, hukum dipahami sebagai sistem dasar yang ditemukan secara filosofis yang dapat mengekspresikan esensi pokok sesuatu, di mana setiap orang harus bertindak sesuai dengannya. Termasuk dalam pengertian seperti ini adalah model pemberi fatwa hukum di Romawi (*Roman Jurisconsult*). Pengertian kedua dan ketiga juga dapat masuk ke dalam kategori ini yang sekaligus mencakup kemauan atau perintah rakyat Romawi, sehingga ketiga hal tersebut (tradisi/adat, rekaman kata-kata orang bijak, dan kemauan rakyat) merupakan deklarasi filosofis untuk kemudian menjadi sebuah ketentuan hukum. *Kelima*, hukum dipahami sebagai kumpulan deklarasi mengenai aturan moral yang kekal dan tidak berubah. Ini berarti hukum dianggap identik dengan ketentuan moral universal. *Keenam*, hukum dipahami sebagai kumpulan persetujuan atau keputusan orang-orang dari organisasi/partai politik di masyarakat. Definisi ini adalah versi demokratis yang mempunyai identitas ketentuan *rules of law.* Meskipun hukum di sini merupakan produk para politisi, namun akan (harus) selalu ada muatan kewajiban moral tentang konsep janji (*promise*) yang akan selalu ditunjukkan kepada masyarakat bahwa para politisi tersebut akan selalu menjaga keputusan-keputusan yang menjadi hukum tersebut.

---

bekerja. Lihat Steven H. Gifis, *Law Dictionary* (New York: Barron's Educational Series, Inc., 1984), 163.

[46] Roscoe Pound, *An Introduction to the Philosophy of Law* (New Brunswick & London: Transaction Publishers, 1999), 46-54.

Ketujuh, hukum dipahami sebagai refleksi ketentuan yang bersifat ketuhanan untuk mengatur dunia. Yaitu sebuah refleksi untuk mengatur apa yang "sebaiknya" dijalankan oleh umat manusia sebagai ketentuan moral –sekedar untuk dibedakan dengan "keharusan" dalam penciptan Tuhan. Teori inilah yang kemudian dikembangkan oleh Thomas Aquinas yang juga sangat popular pada abad ke-17, bahkan juga sampai kini masih ada gaungnya. *Kedelapan*, hukum dipahami sebagai kumpulan perintah dari penguasa yang menpunyai kedaulatan dan otoritas politik agar bagaimana orang-orang bertindak. Dapat dimasukkan dalam pemahaman teori ini konsep juri pada Romawi dan paham hukum positif pada masa klasik. Dalam kasus kerajaan Romawi, maka sang raja adalah orang yang mempunyai kedaulatan dan otoritas sekaligus yang mempunyai kekuasaan untuk memaksakan hukum. Meskipun pada masa kerajaan Romawi raja mempunyai kekuasaan hukum yang penuh, namun masuk ke teori ini kedaulatan hukum yang ada di tangan parlemen, sejak munculnya supremasi parlemen di Inggris abad ke-17; dan bahkan juga sampai pada kedaulatan parlemen pada revolusi Amerika dan pada revolusi Perancis. Kata kunci di sini adalah bahwa hukum merupakan produk kekuasaan politik dari sistem bentuk perintah raja sampai dengan sitem legislatif. *Kesembilan*, satu gagasan yang menganggap hukum sebagai satu sistem pemerintah ditemukan oleh pengalaman manusia yang menunjukkan, bahwa kemampuan tiap manusia perseorangan akan mencapai kebebasan sesempurna mungkin yang sejalan dengan kebebasan serupa itu pula yang diberikan kepada kemauan orang-orang lain. Gagasan ini yang dianut dalam salah satu bentuk oleh mazhab sejarah, telah membagi kesetiaan sarjana hukum kepada teori hukum sebagai perintah dari pemegang kedaulatan, dan hal ini terjadi hampir di sepanjang abad yang lalu. Menurut anggapan pada masa itu, pengalaman manusia yang menemukan prinsip hukum ditentukan dengan suatu cara yang tak dapat dielakkan.

Kesepuluh, orang menganggap hukum itu sebagai satu sistem asas-asas, yang ditemukan secara filsafat dan dikembangkan sampai pada perinciannya oleh tulisan-tulisan sarjana hukum dan putusan pengadilan, yang dengan perantaraan tulisan dan putusan itu kehidupan lahir manusia diukur dengan akal, atau pada taraf lain, dengan tulisan dan putusan itu kemudian tiap orang yang bertindak diselaraskan dengan kehendak orang lain. Cara berfikir ini muncul dalam abad ke 19 sesudah ditinggalkannya teori hukum alam dalam bentuk yang mempengaruhi pikiran hukum selama dua abad, dan filsafat diminta untuk memberikan satu terhadap kritik susunan sistematik dan perkembangan detail. *Kesebelas*, hukum dipahamkan orang sebagai sekumpulan atau sistem kaidah yang dipikulkan atas manusia di dalam masyarakat oleh satu

kelas yang berkuasa untuk sementara buat memajukan kepentingan kelas itu sendiri, baik dilakukan dengan sadar maupun tidak sadar. *Kedua belas*, hukum dipahami sebagai perintah dari undang-undang ekonomi dan sosial yang berhubungan dengan prilaku manusia di dalam masyarakat yang ditemukan oleh pengamatan, dinyatakan dalam perintah yang disempurnakan oleh pengamatan manusia mengenai apa yang akan terpakai dan apa yang tidak terpakai di dalam penyelenggaraan pengadilan. Teori tipe ini terdapat pada akhir abad ke-19, tatkala orang mulai mencari dasar fisik dan biologis yang dapat ditemukan oleh pengamatan dan bukan lagi dasar metafisik, yang ditemukan oleh perenungan filsafat.

Dari dua belas konsep hukum yang dipaparkan Pound di atas, dapat disimpulkan bahwa sumber-sumber hukum menurut Pound yaitu: kebiasaan; religi; ide-ide moral dan filosofis; putusan pengadilan (*adjudication*); diskusi ilmiah dan undang-undang.

Dalam uraiannya lebih lanjut, pound berpendapat bahwa hukum itu sebagai satu lembaga sosial yang bertujuan untuk memuaskan kebutuhan masyarakat yang beradab. Dalam hal ini Pound menyatakan:[47]

> *I am content to think of law as a sosial institution to satisfy social wants –the claims and demands involved in the existence of civilized society-by giving effect to as much as we may with the least sacrifice, so far as such wants may be satisfied or such claims given effect by an ordering of human conduct through politically organized society…* (Bagi saya memadailah bila hukum itu dianggap sebagai satu lembaga sosial untuk memuaskan kebutuhan masyarakat –tuntutan, permintaan, dan pengharapan yang terlibat dalam kehidupan masyarakat yang beradab- dengan memberikan efek kepadanya sebanyak kesanggupan kita dengan pengorbanan yang paling sedikit, sejauh kebutuhan serupa itu mungkin dipuaskan, atau diberi efek tuntutan serupa dengan suatu penertiban kelakuan manusia melalui masyarakat yang diatur dengan sistem kenegaraan…)

Dari pernyataan Pound tersebut, jelas terlihat bahwa ia berupaya mengartikulasikan kajian sosial terhadap hukum serta mengkaji efek sosial yang aktual dari doktrin dan institusi hukum. Jadi, bagi Pound, hukum tidak hanya dapat dilihat sebagai bangunan stereotip yang abstrak, sebagai peraturan-peraturan yang steril dari konteks sosial. Pound pada dasarnya hendak melihat hukum, institusi hukum, prosedur

---

[47] Lihat *Ibid.,* 85.

hukum dalam gambar sosialnya yang penuh, yang berarti memasukkan dimensi kemanusiaan dan sosial yang penuh ke dalamnya.

Selanjutnya Pound menegaskan bahwa untuk dapat memuaskan kebutuhan atau tuntutan dan keinginan manusia, maka hukum harus memainkan peranannya sebagai kontrol sosial (*social control*) dan rekayasa sosial (*social engineering*). Dalam kaitannya dengan ini, Pound menyatakan:[48]

> *For present purposes I am content to see in legal history the record of continually wider recognizing and satisfying of human wants or claims or desires through social control; a more embracing and more effective securing of sosial interests; a continually more complete and effective elimination of waste and precluding of friction in human enjoyment of the goods of existence –in short, a continually more efficacious social engineering"…(*Untuk tujuan sekarang saya merasa puas melihat (dalam sejarah hukum) catatan tentang satu usaha yang terus-menerus makin luas mengakui dan memuaskan kebutuhan atau tuntutan atau keinginan manusia dengan perantara pengawasan atau kontrol sosial; satu usaha yang terus menerus lebih lengkap dan efektif menyingkirkan pemborosan dan mencegah timbulnya perselisihan di dalam perjuangan manusia untuk merasakan nikmat kehidupan ini –pendeknya, satu usaha yang terus menerus makin berguna untuk merekayasa dan membangun masyarakat).

Dalam suatu formula, Pound bahkan melukiskan bahwa tugas pokok pemikiran modern mengenai hukum adalah tugas "Rekayasa sosial" (*sosial engineering*) untuk membangun suatu struktur masyarkat agar secara maksimal mencapai kepuasan akan kebutuhan-kebutuhan, dan meminimalisasi benturan-benturan dan pemborosan.[49]

Dalam karyanya yang lain, *In My Philosophy of Law*, Pound juga menyatakan:[50]

---

[48] Lihat *Ibid.*; bandingkan juga dengan uraiannya dalam Pound, *Tugas Hukum,* 10, 20,31; juga idem, *Interpretation of Legal History* (USA: Holmes Beach, Florida, 1986), 164.

[49] Formula ini dinyatakan oleh Pound dalam karyanya "Interpretations of Legal History", bab 7; juga dalam Pound, *An Introduction to the Philosophy*, 85. Lihat juga misalnya R.W.M. Dias, *Jurisprudence* (London: Butterworths, 1976).

[50] Lihat Roscoe Pound, "In My Philosophy of Law", dalam Ervin H. Pollack, *Jurisprudence: Principles and Applications*, 635.

> *I think of law as in one sense a highly specialized form of social control in a developed politically organized society –a social control through the sistematic and orderly application of the force of such a society…* (Saya berpendapat bahwa hukum dalam salah satu pengertiannya sebagai suatu bentuk yang sangat khusus dari pengawasan sosial dalam masyarakat yang berkembang yang diatur dengan sistem kenegaraan –sebuah pengawasan sosial melalui penerapan kekuasaan yang sistematik dan tertib terhadp sejumlah masyarakat…)

Selanjutnya, untuk me-*landing*-kan konsep hukum dalam ranah sosial, Pound menawarkan beberapa langkah operasional bagi penerapan hukum (*the application of law*) dalam mengadili suatu perkara, yaitu:[51] (1) Menemukan hukum (*finding the law*). Yakni, menentukan aturan atau ketentuan yang mana dari sekian banyak aturan atau kaidah (*rules*) yang terdapat dalam sistem hukum yang ada untuk kemudian diterapkan. Jika memang tidak ditemukan suatu aturan yang dapat diterapkan terhadap suatu kasus, maka harus digunakan analogi terhadap atauran yang sudah ada. (2) Menafsirkan aturan (*interpreting the rules*) yang dipilih atau ditentukan. Yakni, menentukan arti aturan tadi sebagaimana mestinya, dibarengi dengan melihat cakupan arti yang dikehendakinya. (3) Menerapkan aturan yang telah ditemukan dan ditafsirkan tadi terhadap kasus yang ada di tangan (*applying to the cause in hand the rule so found and interpreted*). Dengan proses seperti ini, seorang hakim akan dapat menerapkan hukum dengan baik, tidak asal mengambil aturan yang ia dapatkan dengan acak.

Dari tiga langkah operasional tersebut dapat dipahami bahwa dalam konsepsi Pound hakim tidak hanya menerapkan undang-undang untuk semua kasus yang dihadapinya. Bagi Pound hakim harus diberikan ruang diskresi (kebebasan) yang luas dalam menerapkan hukum dan aturan hukum hanya merupakan aturan umum bagi hakim. Di sini tampaknya Pound telah memberikan solusi bagi problem kreativitas hakim sebagai pembentuk hukum.

Sebagai salah satu proponent utama mazhab *sociological jurisprudence,* Pound, meskipun pandangannya sangat luas, lebih mengutamakan tujuan-tujuan praktis. Hal ini tampak dalam konsepnya tentang "hukum sebagai alat pengubah masyarakat". Alat pengubah masyarakat yang dimaksudkan oleh Pound, dianalogikan sebagai suatu proses mekanik. Hal ini terlihat dengan adanya perkembangan industri dan transaksi-transaksi bisnis yang memperkenalkan nilai dan norma

[51] Lihat Pound, *An Introduction to the Philosophy…*, 87-88.

baru. Peran "pengubah" tersebut dipegang oleh hakim melalui "interpretasi" dalam mengadili kasus yang dihadapinya secara "seimbang" (*balance*). Interpretasi-interpretasi tersebut dapat dilakukan dengan memperhatikan beberapa hal sebagai berikut: (1) Menelaah akibat-akibat sosial yang aktual dari lembaga-lembaga hukum dan doktrin-doktrin hukum (*study of the actual social effects of legal institutions and legal doctrines*), oleh karenanya, ia lebih memandang kepada kerjanya hukum dari pada isi abstraknya; (2) Mengajukan kajian sosiologis berkenaan dengan studi hukum untuk mempersiapkan perundang-undangan (*sociological study in connection with legal study in preparation for legislation*). Oleh sebab itu, ia menganggap hukum sebagai suatu lembaga sosial yang dapat diperbaiki guna menemukan cara-cara terbaik untuk meneruskan dan membimbing usaha-usaha sedemikian itu; (3) Mempelajari cara-cara membuat peraturan-peraturan yang efektif (*study of the means of making legal rules effective*) dan menitik beratkan pada tujuan sosial yang hendak dicapai hukum, dan bukannya kepada sanksi; (4) Menelaah sejarah hukum sosiologis, yaitu tentang akibat sosial yang ditimbulkan oleh doktrin-doktrin hukum dan bagaimana cara menghasilkannya (*a means toward the ends last considered is a sociological legal history….of what social effects the doctrines of the law have produced in the past and how they have produced them*); (5) Membela pelaksanaan hukum secara adil dan mendesak agar ajaran hukum harus dianggap sebagai petunjuk ke arah keadilan bagi masyarakat, dan bukannya sebagai bentuk yang tidak dapat berubah; dan (6) Meningkatkan efektifitas pencapaian tujuan agar upaya mencapai maksud dan tujuan hukum dapat lebih efektif (…*is to make effort more effective in achieving the purposes of law*).[52]

Dari keenam program yang dicanangkan Pound tersebut, tak dapat disangkal bahwa dua diantaranya sangat erat hubungannya dengan penilaian teoritis mengenai kenyataan sosial hukum, yakni: telaah tentang akibat sosial hukum dan telaah sosiologis tentang sejarah hukum. Sedangkan butir lainnya lebih merupakan penggunaan hasil sosiologi hukum untuk pekerjaan seorang hakim atau pembuat undang-undang. Keenam langkah tersebut perlu diperhatikan oleh hakim atau praktisi hukum dalam melakukan "interpretasi" sehingga perlu ditegaskan, bahwa dengan memperhatikan temuan-temuan tentang keadaan sosial masyarakat melalui bantuan ilmu sosiologi, akan terlihat adanya niali-nilai atau norma-norma tentang "hak" individu yang harus

[52] Lihat Pound, "The Scope and Purpose of the Sosiological Jurisprudence", dalam *Harvard Law Review,* vol. 25 (1912), 513-516; idem, "The Scope and Purpose of the Sosiological Jurisprudence", dalam Ervin H. Pollack, *Jurisprudence: Principles and Applications*, 643-644; idem, *Interpretation of Legal History*, 164.

dilindungi, unsur-unsur tersebut kemudian dipegang oleh masyarakat dalam mempertahankan apa yang disebut dengan hukum alam (*natural law*).

Kalau melihat keberadaan hukum pada masa berkembangnya *natural law* atau hukum alam, Pound menganjurkan agar konsepsi-konsepsi tentang norma dan nilai yang ditemukan dan disusun dari hasil pelaksanaan interpretasi analogi itu dikembangkan, sehingga dapat dilakukan usaha untuk mengembangkannya ke dalam suatu sistem hukum (*legal sistem*). Oleh karena itu, sistem hukum yang telah terbentuk itu dapat diaplikasikan ke dalam proses (kegiatan) peradilan (sebagaimana yang dikemukakan Austin). Kegiatan penggalian dan pembentukan sistem hukum, serta pengaplikasiannya di pengadilan, oleh Pound disebut sebagai proses "administrasi hukum". Pound mencoba memperlihatkan bagaimana cara Amerika membentuk sistem hukum dengan mengembangkan administrasi peradilan (*administration of justice*), untuk sekaligus mengembangkan ilmu hukumnya. Cara yang ditempuh antara lain dengan memperhatikan hal berikut: *pertama*, pertimbangan- pertimbangan pengadilan dalam menetapkan suatu keputusan yang adil; hukum yang standar seperti halnya dengan standar memelihara, standar keterbukaan, dan standar tentang kepentingan umum; kekuatan ahli hukum untuk mempertahankan keputusan-keputusan yang bersifat umum dengan memperluas penerapan hukum; penemuan hukum terhadap kasus tertentu yang harus diputuskan; metode informal dari suatu administrasi peradilan untuk peradilan rendah; pengadilan administrasi. *Kedua*, adanya ide dari Austin di atas mengenai proses (kegiatan) peradilan, menimbulkan pertanyaan: Apakah proses peradilan ini termasuk ilmu hukum. Sebab secara kolektif, aktivitas tersebut termasuk peraturan hukum sebagai salah satu sisi dari proses *social control*, dan aktivitas peradilan itu diarahkan pada penyesuaian hubungan, komponen gagasan yang berlebihan, menjaga kepentingan-kepentingan dengan membuat garis pemisah antara masing-masing kepentingan (hak) yang mungkin dapat dipertahankan, sehingga gugatan keinginan yang diajukan dapat memuaskan semua pihak. *Ketiga*, bila hukum merupakan suatu *social control* dan sekaligus dapat dijadikan *agent of social change*, maka hukum memuat prinsip, konsep atau aturan, standar tingkah laku, doktrin-doktrin, dan etika profesi, serta semua yang dijalankan oleh "individu" dalam usaha memuaskan kebutuhan dan "kepentingan"nya.[53]

Hukum sebagai *social engineering* berkaitan dengan fungsi dan keberadaan hukum sebagai pengatur dan penggerak perubahan

[53] Lihat *Ibid.*, 159.

masyarakat, maka interpretasi analogi Pound mengemukakan "hak" yang bagaimanakah seharusnya diatur oleh hukum, dan "hak-hak" yang bagaimanakah dapat dituntut oleh individu dalam hidup bermasyarakat. Pound mengemukakan bahwa yang merupakan "hak" itu adalah kepentingan atau tuntutan-tuntutan yang diakui, diharuskan dan dibolehkan secara hukum, sehingga tercapai suatu keseimbangan dan terwujudnya apa yang dimaksud dengan ketertiban hukum.[54]

Apabila program Pound tersebut ditempatkan pada latar belaknag kondisi dan progresifitas masyarakat, maka makna sosiologis hukumnya terlihat pada sifat yang: *pertama,* lebih diarahkan kepada bekerjanya hukum dari pada isinya yang abstrak. *Kedua,* Memandang hukum sebagai lembaga sosial yang dapat dikembangkan melalui usaha manusia dan menganggap sebagai kewajiban mereka untuk menemukan cara-cara terbaik dalam memajukan dan mengarahkan usaha sedemikian itu. *Ketiga*, lebih menekankan pada tujuan-tujuan sosial yang dilayani oleh hukum dari pada sanksinya. Dan *keempat*, menekankan bahwa aturan-aturan hukum itu harus lebih dipandang sebagi pedoman untuk mencapai hasil-hasil yang dianggap adil oleh masyarakat dari pada sebagai kerangka yang kaku.[55]

Bagi Pound, kekuatan-kekuatan sosial yang membentuk hukum jauh lebih penting dari pada ungkapan-ungkapan hukum secara teknis, sebagaimana terlihat dalam perkembangan yang sama dari *Interessen Jurisprudenz* pada para ahli hukum Amerika, yakni terhadap latar belakang sistem hukum, pendidikan dan tradisi yang sangat berbeda. Program dan kesimpulan-kesimpulan dari ilmu hukum sosiologis Amerika yang paling lengkap diuraikan oleh Pound.[56]

4. Perubahan dalam Masyarakat dan Pencapaian Tujuan Hukum

Lebih jauh, bila membicarakan perubahan dalam masyarakat dan pencapaian tujuan hukum berarti mengkaji perubahan kehidupan sosial dalam masyarakat yang berorientasi kepada proses pembentukan hukum dalam pencapaian tujuannya, oleh karena itu, kata Pound, objek

---

[54] Lihat *Ibid.;* lihat juga uraian Pound dalam *The Ideal Element in Law,* 110-112.

[55] Lihat Pound, "The Scope and Purpose of the Sociological Jurisprudence" dalam Ervin H. Pollack, *Jurisprudence*..., 645.

[56] Dalam "Spirit of the Common Law" dan dalam ""A Theory of Sosial Interests," dalam *Papers and Proceedings of the American Sociological Society*, dikutip dari Hall, *Readings in Jurisprudence*, 238 *et seq*. Juga W. Friedmann, Legal Theory, 4Th Edition (London: Stevens & Sons Limited, 1960), 293.

pembahasannya terfokus pada *An Engineering Interpretation*,[57] yakni interpretasi terhadap adanya perubahan norma hukum sehingga fungsi hukum sebagai *social control* dan *social engineering* dapat terwujud.

1). Konsep dasar *an engineering interpretation*

Interpretation yang dimaksud oleh Pound adalah sebagai suatu usaha untuk menggali, menemukan, dan memahami nilai-nilai dan norma-norma yang hidup dan berkembang dalam masyarakat, untuk dijadikan sebagai bahan (dasar) pertimbangan dalam menyusun hukum dan menetapkan suatu keputusan dalam menyelesaikan suatu permasalahan yang timbul dalam masyarakat, sehingga terwujud tujuan hukum itu sendiri, yaitu "keadilan" (*justice*). Sedangkan *engineering* dimaksudkan oleh Pound sebagai perubahan-perubahan norma dan nilai-nilai yang terjadi dalam masyarakat seiring dengan terjadinya perubahan (perkembangan) kebudayaan dalam masyarakat itu sendiri.

Jadi, yang dimaksud dengan *an engineering interpretation* adalah usaha-usaha yang dilakukan oleh kalangan pemikir hukum untuk menemukan nilai-nilai dan norma-norma yang ada dalam masyarakat yang selalu mengalami perubahan seiring dengan perkembangan dan pertumbuhan masyarakat, untuk selanjutnya nilai-nilai dimaksud diadaptasikan oleh para legislator dan praktisi hukum dalam menyelesaikan dan mengambil kebijakan terhadap konflik yang terjadi di tengah-tengah masyarakat dengan mengacu kepada tercapainya cita-cita dan tujuan hukum itu sendiri.

2). *An engineering interpretation*: antara *social control* dan *social engineering*

Masalah *an engineering interpretation* dalam kaitannya dengan fungsi hukum sebagai "kontrol sosial" dan "rekayasa sosial" diuraiakan panjang lebar oleh Pound dalam karyanya *Interpretation of Legal History*. Terkait dengan hal ini, Pound menyatakan:[58]

> *Law must be stable and yet it can not stand still. Hence all thinking about law has struggled to reconcile the conflicting demands of the need of stability and of the need of*

[57] Konsep *Engineering Interpretation* ini dimbil dari bab VII buku Roscoe Pound, *Interpretation of Legal History*, 141-165.

[58] Pound, *Interpretations of Legal History*, 142-143; juga lihat dalam Friedmann, *Legal Theory...*, 32.

> *change…*(Hukum harus stabil, hukum tidak dapat tinggal diam, karena itu seluruh pemikiran tentang hukum harus berusaha keras menertibkan tuntutan-tuntutan yang bertentangan dengan kebutuhan akan stabilitas dan kebutuhan akan perubahan).

Dari pernyataan tersebut, jelas sekali bahwa Pound berupaya memperlihatkan usahanya untuk mengungkapkan mengapa hukum itu selalu "dinamis" dengan menelusuri nilai-nilai dan norma-norma yang ada dan berkembang dalam masyarakat yang selalu berubah-ubah sesuai perkembangan pemikiran masyarakat pada setiap waktu dan tempat. Kedinamisan hukum yang demikian, membuat Pound berasumsi bahwa hukum itu relatif. Yakni, berubah sesuai dengan waktu dan tempat yang sangat erat kaitannya dengan kebudayaan. Meskipun demikian, hukum memiliki sifat universalitas karena hanya ada satu ide dari hukum, yaitu "keadilan" (*justice*).[59]

Menurut Pound, bahwa seiring dengan perubahan hukum dan kebudayaan –yang bagai dua sisi mata uang yang tidak mungkin dipisahkan antara satu dengan lainnya, maka fungsi dan keberadaan hukum itu akan dapat dilihat dari sudut pandang: 1) pada masa lalu, hukum dipandang sebagai produk atau hasil dari kebudayaan (*as to the past as a product of civilization*); 2) masa sekarang, hukum dipandang sebagai pemelihara kebudayaan (*as to the present as a means of maintaining civilization*); dan 3) pada masa yang akan datang, hukum dipandang sebagai alat untuk memperkaya kebudayaan (*as to the future as a means of furthering civilization*).[60]

Dari ketiga sudut pandang di atas, terlihat bahwa aturan hukum (*legal order*) yang terbentuk dari nilai-nilai dan norma-norma yang hidup dan berkembang di tengah-tengah masyarakat, mempunyai tugas atau fungsi ganda, yaitu di satu pihak untuk

---

[59] Dalam kaitannya dengan ini, Pound mencoba mengungkapkan mengapa hukum itu relatif dengan menampilkan pendapat Kohler. Kohler bertitik tolak dari kenyataan bahwa hukum dan kebudayaan itu tidak dapat diceraipisahkan, sehingga relativitas hukum itu disebabkan oleh kebudayaan yang ada dan yang mendukungnya, serta selalu berkembang dan berubah-ubah sesuai waktu dan tempatnya (*time and place*). Dalam hal ini, Kohler, sebagaimana diungkapkan Pound, menyatakan bahwa meskipun hukum itu relatif, namun tetap memperhatikan tujuan yang hendak dicapai oleh pembuat hukum itu sendiri. Hal itu terlihat dari "Ide Universal" yang dikemukakan sebagai *law of civilization*. Selanjutnya dinyatakan bahwa *law of civilization* ini diterapkan secara berbeda pada setiap kebudayaan. Adapun yang dimaksud dengan "ide universal" tersebut adalah kesebandingan yang merupakan tujuan dan cita-cita hukum di dalam pencapaian "ide" atau "cita-cita" tersebut, yang akan berbeda pada setiap tempat dan waktu. Penjelasan lebih jauh, baca Pound, *Interpretation…,* 142-143.

[60] Lihat *Ibid*., 143.

menjaga nilai-nilai yang sudah ada dan berkembang dalam masyarakat dan di lain pihak untuk membentuk kebudayaan baru dan mengembangkan hak-hak manusia.

Berkaitan dengan fungsi dan keberadaan dari aturan-aturan hukum dimaksud, maka menurut Pound adalah tidak benar kalau hukum itu bersifat "statis", karena hukum abadi hanya ditemui dalam masyarakat yang berhenti perkembangan kebudayaannya atau dalam kebudayaan yang telah "mati". Hal ini dicontohkan oleh Pound dengan aturan-aturan hukum yang terdapat dalam masyarakat Hindu, yang menganut sistem stratifikasi vertikal (kasta-kasta). Aturan hukum yang berlaku dalam masyarakat Hindu menggariskan mereka untuk selalu tetap pada stratanya dengan hak dan kewajiban yang tetap, dan tidak ada kemungkinan terjadinya "mobilisasi sosial" ke strata lainnya. Contoh ini, memperlihatkan bahwa hukum telah menempatkan manusia pada suatu tempat tertentu dan menjaganya untuk tetap di sana.

Selanjutnya, Pound mengemukakan bahwa analogi baru dapat dilakukan oleh hakim jika telah terjadi perubahan sosial sebelumnya. Oleh karena itu, hakim melakukan analogi dalam mengadili kasus-kasus yang dihdapi dengan terlebih dahulu melakukan interpretasi terhadap kasus tersebut, sehingga hakim dapat memutus secara seimbang (*balance*). Dari interpretasi analogi ini, kemudian Pound menyatakan bahwa filsafat hukum adalah merupakan ilmu pengetahuan tentang perubahan masyarakat. Perubahan masyarakat timbul dari kegiatan-kegiatan yang dilakukan oleh masyarakat itu sendiri atau yang mungkin diperoleh dengan mengatur hubungan-hubungan manusia ke arah bentuk yang diingini melalui kegiatan-kegiatan politik dari masyarakat itu sendiri. Jadi, bagi Pound, bahwa selain hukum itu dapat dijadikan sebagai pengatur hubungan masyarakat, juga dapat dijadikan sebagai *agent of social change* sehingga hukum itu tidak tertinggal dan malah dapat dijadikan sebagai alat untuk "mengubah masyarakat".

PROBLEM KREATIVITAS HAKIM SEBAGAI PEMBENTUK HUKUM

Hakim merupakan pengemban hukum praktis yang menjadi tulang punggung dalam kegiatan penalaran hukum. Namun demikian, peran hakim dalam suatu tradisi hukum sangatlah berbeda antara satu dengan yang lain.

Dalam tradisi hukum *common law*, hakim menempati posisi yang sangat penting dan strategis dalam pembentukan hukum. Karena pada hakekatnya *common law* adalah sebuah *judge made law*, artinya hukum yang dibentuk oleh peradilan hakim-hakim kerajaan dan dipraktekkan berkat kekuasaan yang diberikan kepada putusan hakim-hakim. Sistem hukum *common law* terikat oleh asas *Stare decisis* yakni asas yang menyatakan bahwa keputusan hakim yang terdahulu harus diikuti oleh hakim yang memutuskan kemudian.[61]

Sementara sistem hukum Eropa Kontinental adalah tradisi hukum yang berkembang di Eopa. Sistem hukum kontinental mengutamakan hukum tertulis berupa aturan perundang-undangan sebagai sendi utama sitem hukumnya. Karena itu, di negara-negara yang berada dalam sistem hukum kontinental selalu berusaha untuk menyusun hukum-hukumnya dalam bentuk tertulis bahkan dalam suatu sistematika yang diupayakan selengkap mungkin dalam sebuah kitab undang-undang (kodifikasi).

Pound, seorang ahli dan akademisi hukum yang hidup dan dibesarkan di tengah tradisi hukum *common law* Amerika, berpendapat bahwa pembuat hukum (termasuk hakim) harus mempelajari efek sosial yang mungkin ditimbulkan oleh institusi dan doktrin hukum, berbanding dengan efek yang mungkin ditimbulkan oleh sarana kontrol atau sarana rekayasa lain yang bukan hukum. Dengan anjurannya yang demikian ini, sesungguhnya Pound telah mengajak khalayak ramai pemerhati kajian-kajian hukum Amerika Serikat untuk juga memperhatikan sosiologi hukum.

Satu persoalan yang menarik dikomentari pada cara berpikir ala *sociological jurisprudence* Pound dengan konsep *"law as a tool of social engineering"*. Konsep ini bisa dikatakan sebagai antonim dari *"her recht hinkt acther de faiten aan"* (hukum berjalan tertatih-tatih mengikuti kenyataan). Pernyataan yang disebut terakhir menempatkan hukum di belakang kenyataan. Sementara pada konsep *"law as a tool of social engineering"*, hukum justru berada di depan kenyataan. Ini semua berarti, apabila hakimlah yang diminta oleh Pound terutama untuk menjadi *"social engineer"* jelas seruan ini kurang efektif.

Pound sendiri menginginkan hakim menjatuhkan putusan sesuai dengan *"...the demand of justice between the parties and accord with the general reason of the ordinary man"*. Ditambah lagi dengan fanatisme Pound terhadap sistem *common law* yang dikenal konsisten

---

[61] John Gillisen dan Frits Gorle, *Sejarah Hukum, Suatu Pengantar* (Bandung: Refika Aditama, 2005).

menerapkan asas preseden. Jadi, tidak ada yang lebih efektif mengemban tugas perekayasaan sosial (*formulating program of action*), kecuali melalui jalur undang-undang. Dengan perkataan lain, Pound seharusnya mengalamatkan tugas ini terutama kepada pembentuk undang-undang, bukan terutama kepada pundak hakim.

MULTIKRITIS JAGAD PENEGAKAN HUKUM: *BAYANG-BAYANG INTERVENSI KEUASAAN DAN MENJAMURNYA MAFIA PERADILAN.*

Bercermin pada struktur masyarakat Indonesia yang majmuk, tampaknya berimplikasi pada sistem hukum yang ada dan berlaku di Indonesia, yakni sistem hukum yang plural (*legal pluralism*), di mana hukum jaman kolonial (barat) masih dipertahankan, hukum Agama dan hukum Adat juga diakui dan berlaku, disamping upaya pemerintah untuk membentuk hukum nasional yang cenderung untuk melakukan unifikasi hukum secara sentralistik.[62]

Yang sangat mencolok dalam sistem hukum di Indonesia adalah dominannya peran pemerintah dan parlemen dalam pembentukan peraturan perundang-undangan sementara lembaga peradilan (hakim) tidak lebih dari "pelaksana" atau hakim tidak lebih dari sekedar "mulut" undang-undang.[63] Akibat dari terlalu dominannya peran pemerintah dan parlemen dalam pembentukan hukum tertulis yang diselimuti kondisi politik yang tidak demokratis di Indonesia, maka telah menghasilkan potret penegakan hukum yang represif. Hukum tidak lagi menampakkan

---

[62] Seperti diketahui, karakteristik yang menonjol dari kultur hukum yang ada di Indonesia adalah adanya pluralisme hukum (*legal pluralism*). Secara garis besar ada tiga jenis hukum yang berlaku di Indonesia: hukum Barat, hukum adat, dan hukum Islam. Kodifikasi dan unifikasi hukum dimaksudkan untuk menekan kultur pluralisme hukum yang ada ke tahap yang serendah mungkin dan sebaliknya untuk mendukung terciptanya satu hukum nasional.

[63] Menurut bagir manan makin besarnya peranan peraturan perundang-undangan terjadi karena beberapa hal: a) Peraturan perundang-undangan merupakan kaidah hukum yang mudah dikenali, mudah diketemukan kembali dan mudah ditelusuri. Sebagai kaidah hukum tertulis, bentuk, jenis dan tempatnya jelas, begitu pula pembuatannya; b) Peraturan perundang-undangan memberikan kepastian hukum yang lebih nyata karena kaidah-kaidahnya mudah diidentifikasi dan mudah diketemukan kembali; c) struktur dan sistematika peraturan perundang-undangan lebih jelas sehingga memungkinkan untuk diperiksa dan diuji baik segi-segi formal maupun materi muatannya; dan d) Pembentukan dan pengembangan peraturan perundang-undangan dapat direncanakan. Faktor ini sangat penting bagi negara yang sedang membangun termasuk membangun sistem hukum baru sesuai dengan kebutuhan dan perkembangan masyarakat. Lihat Bagir Manan, *Dasar-dasar Perundang-undangan Indonesia* (Jakarta: IN-HILL-CO, 1992), 8.

diri sebagai instrumen keadilan dan kemanfaatan tetapi lebih menampakkan diri sebagai instrumen kekuasaan yang otoriter.

Yang perlu dilakukan kedepan agar hukum menjadi instrumen keadilan dan sekaligus untuk mengatasi kelemahan yang terdapat dalam peraturan perundang-undangan adalah memberikan tempat yang sewajarnya kepada peradilan. Dengan catatan hakim dan penegak hukum yang lain diharapkan untuk mengedepankan hati nurani dan keadilan dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hukum yang kian dinamis dan kompleks. Hal ini sejalan dengan fungsi hakim sebagaimana diatur dalam UU No. 4 tahun 2004 yang menyebutkan: *"Hakim sebagai penegak hukum dan keadilan wajib menggali, mengikuti dan memahami nilai hukum yang hidup dalam masyarakat"*.

Dalam kaitan dengan peraturan perundang-undangan oleh hakim, maka hakim dapat menjalankan fungsi-fungsi sebagai berikut:[64]

1) Menjamin peraturan perundang-undangan diterapkan secara benar dan adil. Apabila peraturan perundang-undangan akan menimbulkan ketidak adilan, maka hakim wajib memihak kepada keadilan dan mengenyampingkan peraturan perundang-undangan.
2) Sebagai "dinamisator" peraturan perundang-undangan, hakim dengan menggunakan metode penafsiran, konstruksi dan berbagai pertimbangan sosiolultural berkewajiban menghidupkan peraturan perundang-undangan untuk memenuhi kebutuhan nyata masyarakat.
3) Melakukan "koreksi" terhadap kemungkinan kekeliruan atau kekosongan peraturan perundang-undangan. Hakim wajib menemukan bahkan menciptakan hukum untuk mengoreksi atau mengisi peraturan perundang-undangan.
4) Melakukan penghalusan terhadap peraturan perundang-undangan. Tanpa penghalusan peraturan perundang-undangan akan begitu keras sehingga tidak mewujudkan keadilan dan tujuan tertentu secara wajar.

Untuk mewujudkan konsep hakim sebagai pembentuk hukum melalui yurisprudensi, maka harus ada kemandirian institusi kekuasaan kehakiman, proses peradilan dan juga hakim dalam mengambil keputusan. Kemandirian hakim sangat penting adanya karena hakim

[64] Lihat Bagir Manan, "Peran Hakim dalam Dekonstruksi Hukum", dalam I.S. Susanto dan Bernard L. Tanya (ed.), *Wajah Hukum di Era Reformasi (Kumpulan karya Ilmiah Menyambut 70 Tahun Prof. Dr. Satjipto Rahardjo, SH)* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000), 263-264.

secara fungsional merupakan inti dalam proses penyelenggaraan proses peradilan. Indikator mandiri atau tidaknya hakim dalam memeriksa perkara dapat dilihat dari kemampuan hakim menjaga integritas moral dan komitmen kebebasan profesinya dalam menjalankan amanat dari adanya campur tangan dari pihak lain dalam proses peradilan. Dalam perspektif Islam, hakim diperintah untuk memutus perkara secara adil, bijaksana, tegas dan jujur.[65]

Namun sejarah telah membuktikan bahwa kekuasaan kehakiman yang mandiri sebagai sebuah cita-cita yang harus dijunjung tinggi dalam negara hukum Indonesia telah kehilangan elan vitalnya. Independensi kekuasaan kehakiman benar-benar dipertaruhkan dalam proses peradilan yang menyentuh kepentingan kekuasaan.[66]

Disamping intervensi kekuasaan eksekutif terhadap kekuasaan kehakiman sebagaimana diungkapkan di atas, kekuasaan kehakiman di dalam menjalankan tugas yudisialnya hingga saat ini masih dijangkiti oleh "penyakit akut" yakni meraja lelanya "mafia peradilan".

Ada banyak hasil penelitian yang bisa menunjukkan kepada kita bahwa mafia peradilan memang benar-benar ada. Salah satu hasil penelitian yang dapat kita rujuk adalah penelitian yang dilakukan oleh Mardjono Reksodiputro mengungkapkan bahwa beberapa modus korupsi yang dilakukan oleh kepolisian, kejaksaan dan hakim di pengadilan. Marjdono mengutip istilah yang berkembang di masyarakat "lapor ayam hilang, kambingpun ikut hilang", maksudnya apabila korban lapor kepada polisi akan keluar lebih banyak uang untuk ikut menanggung biaya operasional polri.[67]

Penelitian yang dilakukan oleh Tim Indonesia Corruption Watch (ICW) memberikan gambaran secara gamlang bagaimana pola kerja/modus operandi para pelaku mafia peradilan. Hasil penelitian tersebut juga mengungkapkan bahwa korupsi di di peradilan tidak hanya

---

[65] Lihat QS. Al-Mâidah (5): 42.

[66] Misalnya dalam kasus Imam bin Muhammad Zein, perkara A.M Fatwa, gugatan Pemimpin redaksi Tempo, Goenawan Muhammad dan gugatan perdata rakyat Kedungombo. Loyalitas hakim seolah diperhadapkan dengan independensi kekuasaan kehakiman dalam kasus tersebut. hakim yang mencoba bersikap netral yang menghadapkan penguasa sebagai tergugat atau tersangka akan mendapatkan hukuman. Hakim Benyamin Mangkudilaga dipindah dari PTUN Jakarta ke PTUN Sumatra Utara setelah menjadi ketua majlis hakim yang memenagkan gugatan Goenawan Muhammad Pimred Majalah Tempo. Ulasan panjang tentang intervensi kekuasaan ekskutif terhadap kekuasaan kehakiman lebih lanjut baca A. Muhammad Asrun, *Krisis Peradilan: Mahkamah Agung di Bawah Soeharto* (Jkarta: Elsam, 2004).

[67] Lihat Wazingatu Zakiyah dkk, *Menyingkap Tabir Mafia Peradilan* (Jakarta: ICW, 2002), 24-25.

terjadi di pengadilan tingkat pertama tapi korupsi juga terjadi sampai pada puncak kekuasaan kehakiman yakni MA.[68]

Akibat lebih jauh dari besarnya intervensi eksekutif dan menjamurnya mafia peradilan sebagaimana juga diakui oleh Mahkamah Agung adalah: 1) adanya putusan yang berbeda antara satu majelis hakim agung dengan majlis hakim lain atas suatu permasalahan hukum yang sama dalam suatu waktu tertentu yang berdekatan; 2) adanya putusan yang kurang berkwalitas; 3) adanya putusan yang salah ketik atau bahkan dipalsukan; 4) tidak semua putusan hakim dapat diekskusi dan lamanya proses berperkara di pengadilan.[69] Dalam konteks inilah persoalan independensi institusi kehakiman menjadi niscaya untuk diperhatikan dan diupayakan.

REFLEKSI REKONSTRUKTIF KE ARAH IDEALITA PENGEMBANGAN KREATIFITAS HAKIM.

Menempatkan hakim sebagai pembentuk hukum (yurisprudensi) tidaklah selalu berlangsung mudah, karena hakim hanyalah salah satu pengemban hukum praktis yang dalam menjaga independensi dan integritasnya selalu diselimuti berbagai macam kepentingan yang tidak semata-mata tertuju pada cita hukum. Jadi, independensi dan institusi baru belumlah cukup dalam rangka pengembangan kreatifitas hakim sebagai pembentuk hukum karena masalahnya demikian kompleks. Oleh karena itu, menurut hemat penulis, ada beberapa alternatif solusi yang lain yang juga perlu dilakukan, antara lain:

Pertama diperlukan adanya kearifan untuk mau menerima dan tidak menyangkal dari kalangan hakim bahwa korps hakim belum

[68] Pola-pola korupsi dalam pengadilan pidana sudah mulai berlangsung pada tahap memasukkan perkara. Agar perkara mendapatkan nomor perkara awal harus memberikan uang pelicin pada bagian registrasi. Sementara pada tahap putusan, putusan dapat dinegoisasi sehingga vonis dapat diatur melalui jaksa atau hakim. Kalau melalui jaksa berarti sudah dalam paket, jaksa akan mengatur semuanya mulai dari tuntutan hingga putusan. Sementara di MA pola kerja mafia peradilan sudah berlangsung pada tahapan pendaftaran perkara sampai pada putusan. Pada tahapan putusan berlangsung dalam bentuk Sekjend atau asisten hakim agung agung menghubungi salah satu pihak yang bersengketa dan menawarkan kepada mereka suatu putusan yang dapat memenangkan perkara mereka. Putusan tersebut bisa dibuat sendiri oleh sekjend atau asisten hakim agung. Bisa juga sebenarnya pihak yang berperkara sudah memenagkan perkara akan tetapi putusannya sudah diketahui oleh orang dalam MA, mereka pura-pura menawarkan jasa untuk memenangkan perkaranya. Lihat *ibid.*, 101.

[69] Lihat buku yang diterbitkan MA, *Cetak Biru Pembaruan Mahkamah Agung RI* (Jakarta: MA RI, 2003).

mampu mewujudkan penegakan hukum yang baik. *Kedua*, para penegak hukum (terutama hakim) tidak semata-mata melihat hukum dengan kacamata atau paradigma *positivist,* akan tetapi problem hukum harus dilihat secara komprehensif melalui paradigma non-hukum (sosial) karena kenyataan menunjukkan bahwa problem tidak secara eksklusif dapat diselesaikan dengan ilmu hukum. Pada titik inilah pendidikan hukum harus mendapatkan perhatian serius untuk dibenahi.

Ketiga, perlunya upaya hakim untuk selalu meningkatkan kreatifitasnya guna menemukan dan menggali hukum-hukum baru. Hal ini mengingat bahwa hukum tidak selalu merupakn barang jadi yang siap pakai, melainkan harus ditemukan. Dalam banyak hal penegakan dan pelaksanaan hukum tidak hanya sekedar penerapan hukum, tetapi juga sering merupakan penemuan hukum (*rechtsvinding*). Menurut para ahli hukum, oleh karena kegiatan kehidupan manusia tidak terbilang banyaknya, suatu undang-undang, betapapun sempurna dan komplitnya ketika dibuat, selalu segera setelah diundangkannya akan dirasa kurang atau terdapat beberapa ketidakjelasan maksudnya. Oleh karena itu, penemuan hukum merupakan suatu keniscayaan dalam setiap sistem hukum, khususnya oleh para hakim.

Keempat, kesejahteraan hakim harus mendapatkan perhatian yang khusus dari pengambil keputusan. Setelah kesejahteraan dikedepankan maka harus diikuti dengan pembersihan secara internal. *Kelima*, perlunya mendorong gagasan "Penegakan Hukum Progresif", yakni gagasan bahwa menjalankan hukum bukan sekedar menurut kata-kata hitam-putih dari peraturan (*according to the letter*), melainkan menurut semangat dan makna yang lebih dalam (*to the very meaning*) dari undang-undang atau hukum. Inilah yang disebut, meminjam bahasa Satjipto Raharjo, sebagai penegakan hukum tidak hanya dengan kecerdasan intelektual melainkan juga dengan kecerdasan spiritual[70]. Dan *keenam*, perlunya partisipasi publik dalam pembenahan institusi kehakiman. Institusi peradilan selama ini terkesan menutup diri terhadap publik. Peradilan harus terbuka terhadap publik. Bukankah dua abad yang lalu Jeremy Bentham pernah menyatakan: *"...In the darkness of secrecy, sinister interest and evil in every shape have full swing. Only in proportion as publicity has places can any of the checks aplicable to judicial in justice operate. Where there is no publicity there is no justice. Publicity is the very soul of justice. It is the keenest spur to exertion and the surest of all guard against improbity. It keeps the judge himself*

[70] Lihat Satjipto Raharjo, "Eksaminasi Publik Sebagai Manifestasi Kekuatan Otonomi Masyarakat dalam Penyelenggaraan Hukum", dalam *Eksaminasi Publik* (Jakarta: ICW, 2003), 35-58.

while trying under trial"[71].... [...Dalam gelapnya ketertutupan, segala jenis kepentingan jahat berada di puncak kekuatannya. Hanya dengan keterbukaanlah pengawasan terhadap segala bentuk ketidakadilan di lembaga peradilan dapat dilakukan. Selama tidak ada keterbukaan, tidak akan ada keadilan. Keterbukaan adalah roh keadilan. Keterbukaan adalah alat untuk melawan serta penjaga utama dari ketidakjujuran. Keterbukaan membuat hakim "diadili" saat ia mengadili (perkara)"].

PENUTUP

Bercermin dari pemikiran yang diajukan Roscoe Pound, maka betapa peran yang harus dimainkan hakim sebagai kreator pembentuk hukum harus didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan karena putusan hakim memiliki dampak sosial, politik, dan budaya yang cukup luas.

Namun penempatan hakim sebagai pembentuk hukum (yurisprudensi) tidaklah selalu berlangsung mudah, karena hakim hanyalah salah satu pengemban hukum praktis yang dalam menjaga independensi dan integritasnya selalu diselimuti oleh kepentingan hakim dan kepentingan eksternal yang tidak semata-mata tertuju pada tujuan hukum menuju keadilan, kemanfaatan dan kepastian. Di sinilah pentingnya menjaga independensi institusi kehakiman, termasuk independensi hakim sebagai pembentuk hukum. Dengan berbekal independensi dan jauh dari intervensi pihak manapun, eksekutif khususnya, hakim akan lebih dapat mengembangkan kreativitasnya dalam menjalankan profesinya. Sehingga hakim akan bisa menjadikan hukum, tidak hanya sekedar sebagai sarana untuk mempertahankan stabilitas (*law as a tool of social control*) tapi juga sebagai sarana untuk melakukan perubahan masyarakat (*law as a tool of social engineering*).

Wallâhu A'lam bi al-Shawwâb!

[71] Sebagaimana dikutip oleh S. Assegaf dan Josi Khatarina, *Membuka Ketertutupan Pengadilan* (Jakarta: Leip, 2005) 1.

DAFTAR RUJUKAN

Asrun, Muhammad. *Krisis Peradilan: Mahkamah Agung di Bawah Soeharto.* Jkarta: Elsam, 2004.

Assegaf, S. *Membuka Ketertutupan Pengadilan.* Jakarta: Leip, 2005.

David, Rene. *Major Legal System in The World Today.* London: Stevans & Sons, 1995.

Frank, Jerome. *Law and the Modern Mind.* Garden City, NY: Anchor Books, 1960.

Friedmann, W. *Legal Theory*, 4th Edition. London: Stevens and Sons Limited, 1960.

Gifis, Steven H. *Law Dictionary.* New York: Barron's Educational Series, Inc., 1984.

Gillisen, John. *Sejarah Hukum, Suatu Pengantar.* Bandung: Refika Aditama, 2005.

Gurvitch, Georges. *Sosiologi Hukum,* teerj. Suntri Mertodipuro & Moh. Radjab. Jakarta: Brhatara, 1988.

Hamilton, Neil. "Introduction to the Transaction Edition", dalam Pound, *An Introduction to the Philosophy of Law*, New Edition. New Brunswick & London: Transaction Publishers, 1999.

Hernawan, Ari. "Reposisi Fungsi Advokad dalam Proses Penegakan Hukum", dalam *Asy-Syir'ah: Profesi Advokad bagi Sarjana Syari'ah,* Vol. 36, No.2. Yogyakarta: Fakultas Syari'ah, 2002.

Huijbers, Theo. *Filfasat Hukum dalam Lintasan Sejarah.* Yogyakarta: Kanisius, 1982.

Johnson, Alvin S. *Sosiologi Hukum*, terj. Rinaldi Simamora. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2004.

MA, *Cetak Biru Pembaruan Mahkamah Agung RI.* Jakarta: MA RI, 2003.

Manan, Bagir. *Dasar-dasar Perundang-undangan Indonesia.* Jakarta: IN-HILL-CO, 1992.

---------. "Peran Hakim dalam Dekonstruksi Hukum", dalam I.S. Susanto dan Bernard L. Tanya (ed.), *Wajah Hukum di Era Reformasi (Kumpulan karya Ilmiah Menyambut 70 Tahun Prof. Dr. Satjipto Rahardjo, SH).* Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000.

Paton, G.W. *A Test-Book of Jurisprudence.* London: Oxford University Press, 1951.

Pound, Roscoe. *The Spirit of the Comman Law*, New Edition. New Brunswik & London:

---------. "In My Philosophy of Law", dalam Ervin H. Pollack, *Jurisprudence: Principles and Applications.* T.tp.: the Ohio State University Press, 1979.

---------. "The Scope and Purpose of Sociological Jurisprudence", dalam Ervin H. Pollack, *Jurisprudence: Principles and Applications.* T.tp.: the Ohio State University Press, 1979.

---------. "The Scope and Purpose of the Sosiological Jurisprudence", dalam *Harvard Law Review,* vol. 25 (1912).

---------. "Do We Need a Philoshopy of Law?", *Columbia Law Review*, 5 (1905).

---------. "Excecutive Justice," *American Law Register*, 46 (1907)

---------. "Suprious Interpretations," Colombia Law Review, 7 (1907).

---------. "The Need of Sociological Jurisprudence," *Green Bag,* 19 (1907).

---------. "The Scope and Purpose of Sociological Jurisprudence," *Harvard law Review*, 24 (1911).

---------. *An Introduction to the Philosophy of Law.* New Brunswick & London: Transaction Publishers, 1999.

---------. *The Task of Law (Tugas Hukum)*, terj. Muhammad Radjab. Jakarta: Bhratara, 1965.

Presser, Stephen B. "Foreword", dalam Roscoe Pound, *The Ideal Element in Law.* Indiana Polis, Liberty Fund, 2002.

Rahardjo, Satjipto. *Sosiologi Hukum: Perkembangan, Metode, dan Pilihan Masalah.* Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2004.

---------. "Eksaminasi Publik Sebagai Manifestasi Kekuatan Otonomi Masyarakat dalam Penyelenggaraan Hukum", dalam *Eksaminasi Publik.* Jakarta: ICW, 2003.

---------. *Ilmu Hukum* (Bandung: Alumni, 1986

Sayre, Paul. *The Life of Roscoe Pound.* Lowa City, Lowa: State University of Lowa, 1984.

Warassih, Esmi. *Pemberdayaan Masyarakat Dalam Mewujudkan Tujuan Hukum (Proses Penegakan Hukum dan Persoalan Keadilan).* Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro, 2001.

Widgor, David. *Roscoe Pound: Philosopher of the Law.* Westport, CT: Greenwood Press, 1974

Zakiyah, Wazingatu. dkk, *Menyingkap Tabir Mafia Peradilan*. Jakarta: ICW, 2002.

INVESTASI DALAM PERSPEKTIF *MAQASHID SYARIAH*

Suad Fikriawan

PENDAHULUAN

Setiap manusia memerlukan harta untuk mencukupi segala kebutuhan hidupnya. Karenanya, manusia akan selalu berusaha memperoleh harta kekayaan tersebut. Salah satunya melalui kegiatan investasi. Kata investasi merupakan kata adopsi dari bahasa Inggris, yaitu *investment.* Kata *invest* sebagai kata dasar dari *investment* memiliki arti menanam. Secara sederhana, investasi dapat diartikan sebagai suatu kegiatan menanam harta yang bertujuan untuk mengembangkannya. Secara lebih praktis, investasi merupakan suatu komitmen atas sejumlah dana atau sumber daya lainnya yang dilakukan pada saat sekarang dengan harapan memperoleh sejumlah keuntungan di masa yang akan datang.[1] Sedangkan dalam bahasa arab *istismar* yang secara etimologi berarti menjadi berbuah (berkembang). *Istismar* secara terminologi berarti menjadikan harta berubah (berkembang) dan bertambah jumlahnya. Investasi merupakan bagian penting dalam perekonomian. Investasi adalah kegiatan usaha yang mengandung risiko karena berhadapan dengan unsur ketidakpastian. Dengan demikian perolehan kembaliannya (*return*) tidak pasti dan tidak tetap.[2]

Pada umunya investasi dibedakan menjadi dua, yaitu investasi pada *financial asset* dan investasi pada *real asset.* Investasi *financial asset* dilakukan di pasar uang, misalnya berupa sertifikat deposito, *commercial paper*, Surat Berharga Pasar Uang (SBPU), dan lain sebagainya. Investasi ini juga dapat dilakukan di pasar modal, misalnya berupa saham, obligasi, *warrant*, opsi, dan sebagainya. Sedangkan investasi

---

1 Indah Yuliana, *Investasi Produk Keuangan Syariah*, (Malang: UIN Maliki Press, 2010), 1

2 Yuliana, *Investasi*….2

pada *real asset* dapat dilakukan dengan pembelian aset produktif, pendirian pabrik, pembukaan pertambangan, perkebunan, dan sebagainya. Untuk selanjutnya, investasi dalam tulisan ini dimaksudkan sebagai *financial assets.* Berbagai macam kegiatan investasi tersebut di atas pada umumnya memiliki tujuan yang sama, profitabilitas atau penghasilan *(return).* Untuk sampai pada tujuan akhir yang diharapkan, seorang investor harus mengambil keputusan yang tepat untuk memilih objek serta mempertimbangkan waktu dan kondisi.[3]

Pada umumnya hubungan antara risiko *(risk)* dan tingkat pengembalian yang diharapkan (*expected rate of return*) bersifat linier. Artinya, semakin tinggi tingkat risiko, maka semakin tinggi pula tingkat pengembalian yang diharapkan. Setelah menetapkan tujuan, langkah selanjutnya adalah melakukan analisis terhadap suatu efek atau beberapa efek. Salah satu tujuan dari penilaian ini adalah untuk melakukan identifikasi harga suatu efek. Penilaian keberhasilan investasi tidak saja ditentukan oleh tingkat pengembalian yang tinggi sebagaimana terkonsep dalam ekonomi konvensional.[4]

Dewasa ini kecenderungan motivasi berinvestasi mulai mengalami pergeseran, di mana investasi tidak saja dipandang sebagai kegiatan yang memberikan kepuasan finansial atau tingkat pengembalian yang tinggi, namun juga kepuasan spiritual. Kecenderungan investasi semacam ini disebut sebagai *ethical investment,* yakni investasi yang dapat dipertanggungjawabkan secara sosial, karena menggunakan pertimbangan etika *(ethical screening).* Unsur spekulasi dalam perilaku investasi konvensional diyakini oleh banyak kalangan memberikan kontribusi bagi berbagai krisis perekonomian dunia. Sebagai contoh, *great depression* pada tahun 1930-an diawali dengan spekulasi besar-besaran di *Wall Street.* Selain itu, devaluasi poundsterling pada tahun 1967 dan krisis mata uang Frank pada tahun 1969, dan terakhir devaluasi Bath

3 Henry Faizal Noor, *Investasi, Pengelolaan Keuangan Bisnis dan Pengembangan Ekonomi Masyarakat*, (Jakarta; PT. Indeks, 2009) 24

4 Henry Faisal Noor, *investasi…*27

Thailand menyebabkan penarikan investasi besar-besaran di pasar modal yang kemudian menimbulkan krisis ekonomi. Hal-hal tersebut, menurut Esta, membawa kesadaran bagi investor akan pentingnya investasi yang lebih etis.[5]

Secara normatif, ada beberapa landasan etika dalam Islam: pertama landasan Tauhid. Landasan ini merupakan landasan filosofis yang dijadikan sebagai fondasi bagi setiap umat muslim dalam melakukan tindakanya. implemantasinya dalam konteks ekonomi Islam bahwa segal aktivitas ekonomi yang berlandaskan pada aqidah ketauhidan dipercaya berasal dari Allah dan bertunjuan akhir juga untuk Allah semata. Manusia tidak memiliki kedudukan yang mutlak terhadap pemanfaatan dan pendistribusian sumber-sumber ekonomi dengan sekehendak hatinya.[6]

Kedua, landasan Keadilan dan kesejajaran. Adil disini salah satu dari nilai-nilai ekonomi yang ditetapkan dalam Islam. Dan merupakan landasan yang berkaitan langsung dengan pembagian menfaat kepada semua komponen dan pihak yang terlibat dalam usaha ekonomi. Landasan kesejajaran berkaitan dengan kewajiban terjadinya sirkulasi kekayaan pada semua anggota masyarakat dan mencegah terjadinya konsentrasi ekonomi hanya pada segelintir orang. Islam membolehkan adanya kepemilikan kekayaan oleh individu (private property), meskipun demikian Islam menetukan pula bagaimana cara yang baik untuk memilikinya. Sebagai cita-cita sosial, prinsip keadilan dan kesejajaran merupakan penjabaran yang lengkap atas seluruh kebijakan dasar dalam institusi sosial ekonomi.[7]

Ketiga, landasan kehendak bebas. Islam memandang manusia secara sunatullah terlahir dengan memiliki kehendak bebas, yakni potensi menetukan pilihan yang beragam, oleh karenanya kebebasan manusia tidak dibatasi, maka manusia

---

5 Nurul Huda dan Mustafa Edwin Nasution, *Investasi pada Pasar Modal Syari'ah*, (Kencana, Jakarta, 2007) 15

6 Nurul Huda, *Investasi*….15

7 Nurul Huda, *Investasi*….15

memiliki kebebasan pula untuk menetukan pilihan yang salah atau pun yang benar. Manusia diberikan kebebasan oleh Allah SWT untuk memilih satu dari dua pilihan, yaitu dengan menaati ketentuan Allah untuk membuat pilihan yang benar ataukah melawan ketentuan Allah dengan membuat pilihan yang salah. Dalam konsep Islam, kebebasan individu sifatnya sangat relative karena kebebasan mutlak adalah hak dan milik Allah. [8]

Berdasarkan tiga prinsip diatas, maka muncullah konsep Investasi dalam Islam. Menurut Huda dan Nasution, investasi merupakan salah satu ajaran dari konsep Islam yang memenuhi proses *tadrij* (gradasi) dan *trichotomy* pengetahuan (pengetahuan instrumen, pengetahuan intelektual dan pengetahuan spiritual). Hal tersebut dapat dibuktikan bahwa konsep investasi selain sebagai pengetahuan juga bernuansa spiritual karena menggunakan norma syariah, sekaligus merupakan hakikat dari sebuah ilmu dan amal, oleh karenanya investasi sangat dianjurkan bagi setiap muslim.[9] Hal tersebut dijelaskan dalam Al-Qur'an surat al-Hasyr ayat 18 berikut :

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ۖ
وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٨﴾

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat); dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan

Adapun praktik Investasi Syariah di Indonesia dimulai sejak dibukanya Pasar Modal Syariah pada tanggal 14 Maret 2003 antara Bapepam LK dengan Dewan Syariah Nasional MUI melalui hubungan koordinasi, konsultasi, dan kerjasama untuk pengaturan yang efektif dan efisien dalam bentuk

---

8 Nurul Huda, *Investasi*….15
9 Nurul Huda, *Investasi*….16

penyusunan peraturan Bapepam LK dan Fatwa DSN MUI, penelaahan pendaftaran penerbitan efek syariah, pengawasan kepatuhan pemenuhan prinsip syariah dan pengembangan produk investasi serta peningkatan kualitas SDM Pasar Modal Syariah.[10] Meskipun hingga kini perkembangan Pasar Modal Syariah telah cukup pesat dengan berbagai varian produknya serta fatwa-fatwa yang mengiringinya telah disahkan DSN-MUI namun dalam konteks ini penulis akan mereview kembali bagaimana praktik investasi syariah pada Pasar Modal Syariah ditinjau dari perspektif *Maqashid Syariah*, yang secara spesifik penulis memfokuskan pada jenis produk investasi saham syariah, obligasi syariah (sukuk) dan Reksadana Syariah yang diperjualbelikan dalam pasar primer maupun di pasar sekunder.

KONSEP INVESTASI

Investasi adalah pengaitan sumber-sumber dalam jangka panjang untuk menghasilkan laba di masa yang akan datang.[11] Investasi juga dapat didefinisikan sebagai penanaman modal atau pemilikan sumber-sumber dalam jangka panjang yang akan bermanfaat pada beberapa periode akuntansi yang akan datang.[12] Investasi dapat pula didefinisikan sebagai penempatan sejumlah dana pada saat ini dengan harapan untuk memperoleh keuntungan di masa mendatang. Umumnya investasi dapat dibedakan menjadi dua, yaitu :[13]

1. Investasi pada *financial assets*. Investasi pada *financial assets* dapat dibedakan lagi menjadi dua, yaitu:
   a. Investasi pada *financial assets* yang dilakukan di pasar uang, misalnya berupa sertifikat deposito, commercial paper, surat berharga pasar uang dan lainnya.

10 Andrian Sutedi, *Pasar Modal Syariah,* (Yogyakarta: Sinar Grafika, 2005) 4

11 Mulyadi, *Sistem Akuntansi Manajemen,* (Salemba Empat, Edisi ketiga: Jakarta, 2001) 284

12 Supriyono, *Akuntansi Biaya*, (BPFE; Yogyakarta, 1987) 424

13 Abdul Halim, *Analisis Investasi*, (Jakarta; Salemba Empat, 2003), 2

   b. Investasi pada *financial assets* yang dilakukan di pasar modal, misalnya berupa saham, obligasi, waran, opsi dan lainnya.

2. Investasi pada *real asset*. Investasi pada real asset diwujudkan dalam bentuk pembelian asset produktif, pendirian pabrik, pembukaan pertambangan, pembukaan perkebunan dan lainnya. Investasi pada *real asset* termasuk dalam *capital budgeting*, yaitu keseluruhan proses perencanaan dan pengambilan keputusan tentang pengeluaran dana, di mana jangka waktu kembalinya dana tersebut lebih dari setahun. Dengan demikian *capital budgeting* mempunyai arti yang sangat penting bagi perusahaan, karena :[14]
   a. Dana yang dikeluarkan akan terikat untuk jangka waktu yang panjang. Ini berarti bahwa perusahaan harus menunggu selama waktu yang panjang atau lama sampai keseluruhan dana yang tertanam dapat diperoleh kembali oleh perusahaan.
   b. Investasi dalam aktiva tetap menyangkut harapan terhadap hasil penjualan di waktu yang akan datang. Kesalahan dalam mengadakan *forecasting* akan dapat mengakibatkan adanya *over investment* atau under investment dalam aktiva tetap. Apabila over investment akan memberikan beban tetap yang besar bagi perusahaan. Sebaliknya jika under investment akan mengakibatkan kekurangan peralatan, yang ini dapat mengakibatkan perusahaan bekerja dengan harga pokok yang tinggi sehingga mengurangi daya bersaingnya atau kemungkinan lain ialah kehilangan sebagian dari pasar bagi produknya.
   c. Pengeluaran dana untuk keperluan tersebut biasanya meliputi jumlah yang besar. Jumlah dana yang besar itu mungkin tidak dapat diperoleh dalam jangka waktu yang pendek atau mungkin tidak dapat diperoleh sekaligus.

---

14 Bambang Riyanto, *Dasar-dasar Pembelanjaan,* (Yogyakarta; BPFE, 1995), 121

d. Kesalahan dalam pengambilan keputusan mengenai pengeluaran modal tersebut akan mempunyai akibat yang panjang dan berat. Kesalahan dalam pengambilan keputusan ini tidak dapat diperbaiki tanpa adanya kerugian.

Adapun tempat penjualan surat berharga yang berbasis pada *financial asset* umumnya terjadi di pasar perdana (*primary market*) dan pasar sekunder (*secondary market*).[15]

1. Pasar Primer. Pasar Perdana adalah penawaran saham pertama kali dari emiten kepada para pemodal selama waktu yang ditetapkan oleh pihak penerbit (*issuer*) sebelum saham tersebut belum diperdagangkan di pasar sekunder. Biasanya dalam jangka waktu sekurang-kurangnya enam hari kerja. Harga saham di pasar perdana ditetukan oleh penjamin emisi dan perusahaan yang *go public* berdasarkan analisis fundamental perusahaan yang bersangkutan. Dalam pasar perdana, perusahaan akan memperoleh dana yang diperlukan. Perusahaan dapat menggunakan dana hasil emisi untuk mengembangkan dan memperluas barang modal untuk memproduksi barang dan jasa. Selain itu dapat juga digunakan untuk melunasi hutang dan memperbaiki struktur pemodalan usaha. Harga saham pasar perdana tetap, pihak yang berwenang adalah penjamin emisi dan pialang, tidak dikenakan komisi dengan pemesanan yang dilakukan melalui agen penjualan.
2. Pasar Sekunder. Pasar sekunder adalah tempat terjadinya transaksi jual-beli saham diantara investor setelah melewati masa penawaran saham di pasar perdana, dalam waktu selambat-lambatnya 90 hari setelah ijin emisi diberikan maka efek tersebut harus dicatatkan di bursa.

15 Abdul Halim, *Analisis*……3

Dengan adanya pasar sekunder para investor dapat membeli dan menjual efek setiap saat. Sedangkan manfaat bagi perusahaan, pasar sekunder berguna sebagai tempat untuk menghimpun investor lembaga dan perseorangan. Harga saham pasar sekunder berfluktuasi sesuai dengan ekspetasi pasar, pihak yang berwenang adalah pialang, adanya beban komisi untuk penjualan dan pembelian, pemesanannya dilakukan melalui anggota bursa, jangka waktunya tidak terbatas. Tempat terjadinya pasar sekunder di dua tempat, yaitu:

a. Bursa regular. Bursa reguler adalah bursa efek resmi seperti Bursa Efek Indonesia (BEI)
b. Bursa paralel. Bursa paralel atau *over the counter* adalah suatu sistem perdagangan efek yang terorganisir di luar bursa efek resmi, dengan bentuk pasar sekunder yang diatur dan diselenggarakan oleh Perserikatan Perdagangan Uang dan Efek-efek (PPUE), diawasi dan dibina oleh BAPEPAM. *Over the counter* karena pertemuan antara penjual dan pembeli tidak dilakukan di suatu tempat tertentu tetapi tersebar diantara kantor para broker atau dealer.

INVESTASI DALAM PANDANGAN ISLAM

Bila mengacu pada tulisan Sumiyanto dalam *Institute of Sharia Economic Studies*: Islam sangat mendorong dan menganjurkan mengembangkan harta melalui kegiatan investasi. Sebaliknya, Islam melarang mendiamkan harta, berspekulasi terhadap harta, termasuk modal sehingga tidak produktif. Islam melarang menimbun harta dan menumpuk harta kekayaan (QS. Al-Humazah : 1-3).

وَيۡلٞ لِّكُلِّ هُمَزَةٖ لُّمَزَةٍ ١ ٱلَّذِي جَمَعَ مَالٗا وَعَدَّدَهُۥ ٢
يَحۡسَبُ أَنَّ مَالَهُۥٓ أَخۡلَدَهُۥ ٣

Kecelakaanlah bagi setiap pengumpat lagi pencela. Yang mengumpulkan harta dan menghitung-hitung. Dia mengira bahwa hartanya itu dapat mengkekalkannya

Karena tindakan seperti itu menyia-nyiakan karunia Allah dari fungsi yang sebenarnya dan secara ekonomi membahayakan karena menghambat pertumbuhan modal. Terhambatnya pertumbuhan modal akan menurunkan jumlah modal kerja yang tersedia untuk investasi. Hal ini juga berarti menghambat pembangunan ekonomi di suatu Negara. Adanya pelarangan penumpukan dan menimbunan kekayaan itu, mengharuskan agar kekayaan tersebut diputar (QS. Al.Hasyr : 7).

مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ٧

Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukumannya

An-Nisa' ayat 9

وَلۡيَخۡشَ ٱلَّذِينَ لَوۡ تَرَكُواْ مِنۡ خَلۡفِهِمۡ ذُرِّيَّةٗ ضِعَٰفًا خَافُواْ
عَلَيۡهِمۡ فَلۡيَتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡيَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدًا ٩

Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar

Al-Baqarah 261

مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتۡ
سَبۡعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٖ مِّاْئَةُ حَبَّةٖۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن
يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ٢٦١

Perumpamaan (nafkah yang dikeluarkan oleh) orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah adalah serupa dengan sebutir benih yang menumbuhkan tujuh bulir, pada tiap-tiap bulir seratus biji. Allah melipat gandakan (ganjaran) bagi siapa yang Dia kehendaki. Dan Allah Maha Luas (karunia-Nya) lagi Maha Mengetahui

Surat Yusuf 43-44

وَقَالَ ٱلۡمَلِكُ إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبۡعَ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ يَأۡكُلُهُنَّ سَبۡعٌ
عِجَافٞ وَسَبۡعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضۡرٖ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٖۖ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَأُ
أَفۡتُونِي فِي رُءۡيَٰيَ إِن كُنتُمۡ لِلرُّءۡيَا تَعۡبُرُونَ ٤٣ قَالُوٓاْ أَضۡغَٰثُ
أَحۡلَٰمٖۖ وَمَا نَحۡنُ بِتَأۡوِيلِ ٱلۡأَحۡلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ ٤٤

Raja berkata (kepada orang-orang terkemuka dari kaumnya): "Sesungguhnya aku bermimpi melihat tujuh ekor sapi betina yang gemuk-gemuk dimakan oleh tujuh ekor sapi betina yang kurus-kurus dan tujuh bulir (gandum) yang hijau dan tujuh bulir lainnya yang kering". Hai orang-orang yang terkemuka: "Terangkanlah kepadaku tentang ta´bir mimpiku itu jika kamu dapat mena´birkan mimpi". Mereka menjawab: "(Itu) adalah mimpi-mimpi yang kosong dan kami sekali-kali tidak tahu menta´birkan mimpi itu"

Menurut Charpa[16] kewajiban mengelola harta dan modal menjadi lebih kuat bila umat Islam menyadari bahwa Nabi Muhammad SAW sendiri melakukan upaya-upaya produktif dan investasi dengan sabdanya : *"Jika seorang Muslim menanam pohon atau menghidupkan ladang dan ada burung atau orang atau binatang memakan dari padanya, hal ini akan dihitung sebagai amal sedekah baginya".* Kemudian Khalifah Umar bin Khaththab juga pernah berkata, *"Siapa saja yang mempunyai kekayaan hendaknya mengembangkannya dan siapa saja yang mempunyai tanah, hendaknya menanaminya".* Dari beberapa landasan hukum tersebut nampak jelas bahwa investasi atau kegiatan produktif lainnya sangatlah dianjurkan dalam Islam demi tercapainya tujuan syari'ah (*maqashid Al-Syari'ah*) yaitu kemaslahatan.

Keputusan seorang Muslim untuk melakukan investasi pada suatu bidang usaha tertentu didasarkan atas inisiatif sendiri, bukan karena paksaan. Demikian juga mitra kerja bekerja sama atas inisiatifnya sendiri. Dengan demikian, aktivitas investasi tersebut akan jauh dari unsur-unsur paksaan, aniaya dan zalim menzalimi (QS. An-Nisa : 29 dan Al-Baqarah : 279). Secara spesifik, mengutip pendapat Sula,[17] tujuan Investasi adalah untuk mendapatkan keuntungan di masa yang

---

16 Umer Chapra, *Sistem Moneter Islam,* (Jakarta: Gema Insani Press, 2000) 65

17 M. Syakir Sula, *Asuransi Syaraiah: Konsep dan Sistem Operasional,* (Jakarta: gema Insani Press, 2004), 25

akan datang. Keuntungan dalam pandangan Islam memiliki aspek yang holistik.

1. Aspek material atau finansial, artinya suatu bentuk investasi hendaknya menghasilkan manfaat finansial yang kompetitif dibandingkan dengan bentuk investasi lainnya.
2. Aspek kehalalan, artinya suatu bentuk investasi harus terhindar dari bidang maupun prosedur yang syubhat dan/atau haram. Suatu bentuk investasi yang tidak halal hanya akan membawa pelakunya kepada kesesatan serta sikap dan perilaku yang destruktif secara individu maupun sosial.
3. Aspek sosial dan lingkungan, artinya suatu bentuk investasi hendaknya memberikan kontribusi positif bagi masyarakat banyak dan lingkungan sekitar, baik untuk generasi saat ini maupun yang akan datang.
4. Aspek pengharapan kepada ridha Allah, artinya suatu bentuk investasi tertentu itu dipilih adalah dalam rangka mencapai ridha Allah. Kesadaran adanya kehidupan yang abadi, menjadi panduan bagi ketiga aspek di atas.

Sedangkan menurut Pontjowinoto dalam Huda dan Nasution,[18] beberapa prinsip dasar transaksi menurut syariah sebagai berikut :

1. Transaksi dilakukan atas harta yang memberikan nilai manfaat dan menghindari setiap transaksi yang zalim. Setiap transaksi yang memberikan manfaat akan dilakukan bagi hasil.
2. Uang sebagai alat pertukaran bukan komoditas perdagangan di mana fungsinya adalah sebagai alat pertukaran nilai yang menggambarkan daya beli suatu barang atau harta. Sedangkan manfaat atau keuntungan yang ditimbulkannya berdasarkan atas pemakaian barang atau harta yang dibeli dengan uang tersebut.

---

18 Nurul Huda dan Mustofa Edwin Nasution, *Pasar Modal Syariah,* (Jakarta; Kencana, 2007) 23-24

3. Setiap transaksi harus transparan tidak menimbulkan kerugian atau unsur penipuan di salah satu pihak baik secara sengaja maupun tidak sengaja.
4. Risiko yang mungkin timbul harus dikelola sehingga tidak menimbulkan risiko yang besar atau melebihi kemampuan menanggung risiko.
5. Dalam Islam setiap transaksi yang mengharapkan hasil harus bersedia menanggung risiko.
6. Manajemen yang diterapkan adalah manajemen islami yang tidak mengandung unsur spekulatif dan menghormati hak asasi manusia serta menjaga lestarinya lingkungan hidup.

PRODUK INVESTASI ISLAM: SAHAM SYARIAH, SUKUK DAN REKSADANA SYARIAH

1. Saham Syariah

Saham (*Stock*) merupakan salah satu instrument pasar keuangan yang paling popular. Saham dapat didefinisikan sebagai tanda penyertaan modal seseorang atau pihak (badan usaha) dalam suatu perusahaan atau perseroan terbatas. Dengan menyertakan modal tersebut maka pihak tersebut memiliki *klaim* atas pendapatan perusahaan, klaim atas asset perusahaan, dan berhak hadir dalam Rapat Umum Pemegang Saham. Menurut Undang-Undang Nomor 7 tahun 1992 tentang Perseroan Terbatas, bahwa saham adalah surat berharga yang dikeluarkan perusahaan yang berbentuk PT atau yang biasa disebut Emiten. Saham menyatakan bahwa pemilik saham tersebut adalah juga sebagian dari pemilik perusahaan tersebut. Wujud saham berupa selembar kertas (warkat) yang menerangkan siapa pemiliknya. Akan tetapi sekarang ini sistem tanpa warkat sudah dilakukan di bursa efek Jakarta dimana bentuk kepemilikan tidak lagi berupa lembaran saham yang diberi nama pemiliknya tetapi sudah berupa *account* atas nama pemilik atau saham tanpa warkat. Jadi pergeseran transaksi

akan semakin cepat dan mudah karena tidak melalui prosedur administratif yang rumit. [19]

Produk investasi berupa saham pada prinsipnya sudah sesuai dengan ajaran Islam. Dalam teori percampuran, Islam mengenal akad syirkah atau musyarakah yaitu suatu kerja sama antara dua atau lebih pihak untuk melakukan usaha dimana masing-masing pihak menyetorkan sejumlah dana, barang, atau jasa.[20] Dalam beberapa ayat Al-Quran dan hadits Nabi telah diterangkan sebagaimana berikut:

قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ
ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟
ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّـٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ
رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩ ﴿٢٤﴾

Daud berkata: "Sesungguhnya dia telah berbuat zalim kepadamu dengan meminta kambingmu itu untuk ditambahkan kepada kambingnya. Dan sesungguhnya kebanyakan dari orang-orang yang berserikat itu sebahagian mereka berbuat zalim kepada sebahagian yang lain, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh; dan amat sedikitlah mereka ini". Dan Daud mengetahui bahwa Kami mengujinya; maka ia meminta ampun kepada Tuhannya lalu menyungkur sujud dan bertaubat (QS. Shad: 24)

Hadis riwayat Abu Daud dari Abu Hurairah, Rasulullah SAW berkata:

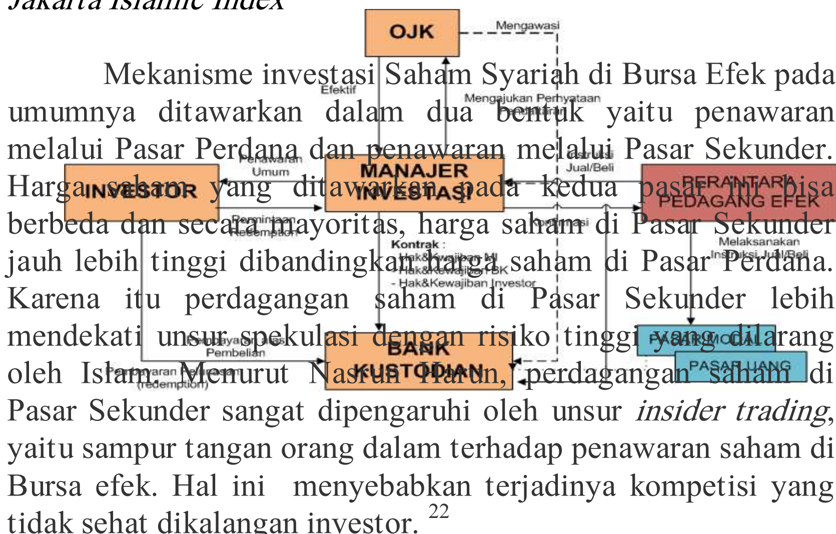
---

19 Abdul Aziz, *Manajemen Investasi Syariah,* (Bandung; Penerbit Alfabeta, 2010), 83

20 Abdul Aziz, *Manajemen……*84

"Allah swt. berfirman: 'Aku adalah pihak ketiga dari dua orang yang bersyarikat selama salah satu pihak tidak mengkhianati pihak yang lain. Jika salah satu pihak telah berkhianat, Aku keluar dari mereka." (HR. Abu Daud, yang dishahihkan oleh al-Hakim, dari Abu Hurairah).

Adapun dalam saham syariah terdapat beberapa penekanan yang membedakan dengan saham konvensional yaitu menurut kegiatan usahanya dan tujuan pembelian saham tersebut. Saham perusahaan yang kegiatannya usahanya bergerak di bidang yang halal dana tau dalam niat pembelian tersebut adalah investasi buka untuk spekulasi atau judi. Adapun saham yang sesuai syariah dapat dilihat pada *listing* di *Jakarta Islamic Index*[21]



Mekanisme investasi Saham Syariah di Bursa Efek pada umumnya ditawarkan dalam dua bentuk yaitu penawaran melalui Pasar Perdana dan penawaran melalui Pasar Sekunder. Harga saham yang ditawarkan pada kedua pasar ini bisa berbeda dan secara mayoritas, harga saham di Pasar Sekunder jauh lebih tinggi dibandingkan harga saham di Pasar Perdana. Karena itu perdagangan saham di Pasar Sekunder lebih mendekati unsur spekulasi dengan risiko tinggi yang dilarang oleh Islam. Menurut Nasrun Harun, perdagangan saham di Pasar Sekunder sangat dipengaruhi oleh unsur *insider trading*, yaitu sampur tangan orang dalam terhadap penawaran saham di Bursa efek. Hal ini menyebabkan terjadinya kompetisi yang tidak sehat dikalangan investor. [22]

21 Abdul Aziz, *Manajemen*……84
22 Abdul Aziz, *Manajemen*……85

Sikap *insider trading* ini sama dengan *bai' al-Khadhir lil-Baadi* yaitu transaksi yang dilakukan oleh orang-orang kota ketika melakukan transaksi dengan orang-orang dusun dengan mendatangi mereka, yang didalamnya terdapat unsur penipuan, karena produsen (orang desa) tidak mengetahui secara pasti harga komoditas sebenarnya. Sementara sistem dan mekanisme perdagangan saham di pasar perdana masih merupakan perdagangan biasa, dimana selembar saham diperdagangkan sesuai dengan kuantitas yang masih wajar. Artinya saham yang ditawarkan dengan mengajukan harga tertentu yang ditetapkan berdasarkan keadaan perusahaan dan kekuatan pasar. [23]

Oleh sebab itu, keuntungan yang diperoleh dari perdagangan saham ini masih dalam batas yang wajar dan dilakukan dengan prinsip transparansi, sehingga pemilik saham mengetahui segala persoalan yang berkaitan dengan perusahaan dan prospeknya di masa yang akan dating. Adapun mekanismen perdagangan saham syariah berbeda dengan perdagangan saham konvensional. Saham syariah secara spesifik dipertemukan pada Jakarta Islamic Indexs dan penaarannya hanya pada pasar perdana. Hal ini dilakukan agar tidak ada lagi unsur-unsur spekulasi dan sikap *insider trading*, sebagaimana yang terjadi pada pasar sekunder selama ini. Adapun mekanisme perdagangan saham syariah dapat dilihat pada gambar berikut:

Jadi penawaran saham syariah diperdagangkan hanya pada Pasar Perdana, bukan pasar Sekunder. Hal ini dilakukan karena prinsipnya bahwa mekanisme perdagangan saham syariah pun harus sesuai dengan prinsip syariah. Karena di pasar sekunder unsur spekulasi, permainan *netting,* dan *short selling* secara riil dapat mengganggu kestabilan harga saham di Bursa efek, apalagi di kalangan peminat saham tindakan ini

23 Abdul Aziz, *Manajemen……*87

dikenal dengan nama "menggoreng saham" yang sudah pasti berdampak negative bagi stabilitas harga di bursa efek. Oleh karena itu penawaran umum di pasar perdana oleh investor dikembalikan pada Bursa efek akan tetapi Jakarta Islamic Index yang akan menampung dan mengeluarkan bentuk-bentuk saham syariahnya (*stock Screening)* sebagai satu ketentuan bagi para investor yang akan menggunakan transaksi perdagangan saham syariah. [24]

2. Sukuk (Obligasi Syariah)

Obligasi berasal dari bahasa Belanda yaitu "*Obligatie*" yang dalam bahasa Indonesia disebut dengan "obligasi" yang berarti kontrak. Semenjak ada konvergensi pendapat bahwa bunga adalah riba, maka instrumen-instrumen yang mempunyai komponen bunga (interest-bearing instruments) keluar dari daftar investasi halal. Karena itu, dimunculkanlah alternatif yang dinamakan obligasi syariah. Menurut AAOIFI (*Accounting and Auditing Organization for Islamic Finance Institution*) Obligasi Syariah adalah sertifikat dengan nilai yang sama yang mewakili bagian kepemilikan yang sepenuhnya terhadap asset yang *tangible*, manfaat dan jasa, kepemilikan asset atas suatu proyek, atau kepemilika dalam aktivitas investasi khusus.

Dalam Islam, istilah obligasi lebih dikenal dengan istilah "sukuk" yang memiliki arti sama dengan sertifikat atau note. Mungkin penggunaan istilah "obligasi syariah" itu sendiri awalnya dianggap kontradiktif. Sebab kata obligasi sudah menjadi kata yang tak lepas dari bunga sehingga agak susah untuk di-syariah-kan. Yang perlu digaris bawahi disini, yang dimaksud obligasi syariah adalah "surat berharga jangka panjang" bukan "surat hutang jangka panjang". Obligasi syariah dapat diterbitkan dengan menggunakan prinsip mudharabah, musyarakah, ijarah, istisna', salam dan murabahah. Tetapi diantara prinsip-prinsip instrumen obligasi

---

24 Satrio, Saptono Budi, *Optimasi Portofolio Saham Syariah : Studi Kasus BEJ tahun 2002-2004*, (Jakarta : PSKTTI-UI, 2005), 76

tersebut yang paling banyak dipergunakan di Indonesia adalah obligasi dengan insturmen prinsip mudharabah dan ijarah.

a) Obligasi Syariah Mudharabah

Obligasi syariah mudharabah sekarang ini telah memiliki pedoman khusus dengan disahkannya Fatwa No: 33/DSN-MUI/ IX/2002. Disebutkan dalam fatwa tersebut, bahwa obligasi syariah mudharabah adalah obligasi syariah yang menggunakan akad mudharabah. Selain telah mempunyai pedoman khusus, terdapat beberapa alasan lain yang mendasari pemilihan struktur mudharabah, di antaranya adalah:[25]

1) Obligasi syariah mudharabah merupakan bentuk pendanaan yang paling sesuai untuk investasi dalam jumlah besar dan jangka waktu yang relatif panjang.
2) Obligasi syariah mudharabah dapat digunakan untuk pendanaan umum (general financing), seperti pendanaan modal kerja ataupun capital expenditure.
3) Mudharabah merupakan percampuran kerjasama antara modal dan jasa (kegiatan usaha), sehingga membuat strukturnya memungkinkan untuk tidak memerlukan jaminan (collateral) atas aset yang spesifik. Hal ini berbeda dengan struktur yang menggunakan dasar akad jual beli yang mensyaratkan jaminan atas aset yang didanai.
4) Kecenderungan regional dan global, dari penggunaan struktur murabahah dan Bai bi-thaman Ajil menjadi mudharabah dan ijarah.

Adapun ketentuan atau mekanisme obligasi syariah mudharabah adalah :[26]

1) Kontrak atau akad mudharabah dituangkan dalam perjanjian perwaliamanatan.
2) Rasio atau presentase bagi hasil (nisbah) dapat ditetapkan berdasarkan komponen pendapatan (revenue sharing) atau keuntungan (profit sharing). Namun

---

25 Fatwa Dewan Syariah Nasional tentang obligasi Syariah Nomor 33/DSN-MUI/ IX/2002

26 Muhammad Firdaus, dkk. *Konsep Dasar Obligasi Syariah,* (Yogyakarta:Renaisan,2005)

berdasarkan fatwa No. 15/DSN-MUI/IX/2000 bahwa yang lebih maslahat adalah penggunaan revenue sharing.

3) Nisbah bagi hasil dapat ditetapkan secara konstan, meningkat, ataupun menurun dengan mempertimbangkan proyeksi pendapatan emiten, tetapi sudah ditetapkan di awal kontrak.
4) Pendapatan bagi hasil merupakan jumlah pendapatan yang dibagihasilkan yang menjadi hak dan oleh karenanya harus dibayarkan oleh emiten kepada pemegang obligasi syariah. Bagi hasil yang dihitung berdasarkan perkalian antara nisbah pemegang obligasi syariah dengan pendapatan / keuntungan yang dibagihasilkan yang jumlahnya tercantum dalam laporan keuangan konsolidasi emiten.
5) Pembagian hasil pendapatan atau keuntungan dapat dilakukan secara periodik (tahunan, semesteran, kwartalan, maupun bulanan).
6) Karena besarnya pendapatan bagi hasil akan ditentukan oleh kinerja aktual emiten, maka obligasi syariah memberikan *indicative return* tertentu.

Produk obligasi mudharabah juga dapat dikonversi menjadi saham setelah dalam jangka waktu tertentu dengan persetujuan pemiliknya. Sehingga pemilik surat ini berubah menjadi musyarrik muaqqat (mitra kerjasama kontemporer) bagi perusahaan.

Adapun ketentuan-ketentuan yang berlaku berkaitan dengan konversi obligasi mudharabah menjadi saham adalah:

1) Wajib menjaga kaidah-kaidah yang ditetapkan untuk pertambahan modal sesuai dengan undang-undang negara tempat perusahaan yang mengeluarkan obligasi.
2) Wajib menjaga keseimbangan keuangan dengan sumber-sumbernya, baik dari dalam maupun dari luar.
3) Tanggal dan syarat-syarat konversi menjadi saham harus dijelaskan, serta jangka waktu yang mana pemilik surat obligasi tersebut meminta untuk mengkonversikan ke dalam saham.

4) Wajib menjelaskan kadar batas maksimal pengeluaran bagi saham yang baru jika ada.
5) Penjelasan tanggal pengembalian harga obligasi dalam kondisi tidak dikonversikan ke dalam saham.

b) Obligasi Ijarah

Obligasi Ijarah adalah obligasi syariah berdasarkan akad ijarah. Akad ijarah adalah suatu jenis akad untuk mengambil manfaat dengan jalan penggantian. Artinya, pemilik harta memberikan hak untuk memanfaatkan objek yang ditransaksikan melalui penguasaan sementara atau peminjaman objek dengan manfaat tertentu dengan membayar imbalan kepada pemilik objek. Ijarah mirip dengan leasing, tetapi tidak sepenuhnya sama. Dalam akad ijarah disertai dengan adanya perpindahan manfaat tetapi tidak terjadi perpindahan kepemilikan. Ketentuan akad ijarah sebagai berikut :[27]

- Objeknya dapat berupa barang maupun berupa jasa.
- Manfaat dan nilai dari objek diketahui dan disepakati oleh kedua belah pihak.
- Ruang lingkup dan jangka waktu pemakaiannya harus dinyatakan secara spesifik.
- Penyewa harus membagi hasil manfaat yang diperolehnya dalam bentuk imbalan.
- Penyewa harus menjaga objek agar manfaat yang diberikan oleh objek tetap terjaga.
- Pemberi sewa haruslah pemilik mutlak.

Secara teknis, obligasi ijarah dapat dilakukan dengan dua cara, yaitu:[28]

1) Investor dapat bertindak sebagai penyewa (musta'jir). Sedangkan emiten dapat bertindak sebagai wakil investor. Dan property owner, dapat bertindak sebagai orang yang menyewakan (mu'jir). Dengan demikian, ada dua kali transaksi dalam hal ini; transaksi pertama terjadi antara investor dengan emiten, dimana investor

---

27 Iggi H , Achsien, *Investasi Syariah di Pasar Modal : Menggagas Konsep dan Praktek Manajemen Portofolio Syariah*, (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2003), 98-99

28 Iggi H , Achsien, *Investasi*….99

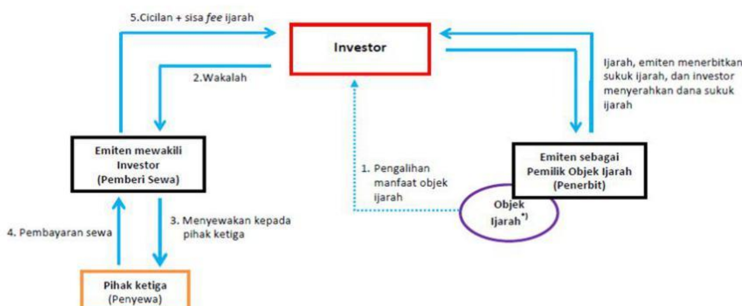
mewakilkan dirinya kepada emiten dengan akad wakalah, untuk melakukan transaksi sewa menyewa dengan akad ijarah. Selanjutnya, transaksi terjadi antara emiten (sebagai wakil investor) dengan property owner (sebagai orang yang menyewakan) untuk melakukan transaksi sewa menyewa (ijarah).

2) Setelah investor memperoleh hak sewa, maka investor menyewakan kembali objek sewa tersebut kepada emiten. Atas dasar transaksi sewa menyewa tersebut, maka diterbitkanlah surat berharga jangka panjang (Obligasi Syariah Ijarah), dimana atas penerbitan obligasi tersebut, emiten wajib membayar pendapatan kepada investor berupa fee serta membayar kembali dana obligasi pada saat jatuh tempo.

Penerapan akad Ijarah secara praktis dapat kita lihat pada Matahari Departemen Store. Perusahaan ritel ini mengeluarkan Obligasi Ijarah senilai Rp 100 miliar. Dananya digunakan untuk menyewa ruangan usaha dengan akad wakalah, dimana Matahari bertindak sebagai wakil untuk melaksanakan ijarah atas ruangan usaha dari pemiliknya (pemegang obligasi). Kemudian ruang usaha tersebut disewakan kepada Cilandak Town Square di Jakarta. Atas manfaat penyewaan tersebut berarti Matahari harus melakukan pembayaran sewa (fee ijarah) dan dana obligasi kepada pemiliknya (pemegang obligasi). Fee ijarah dibayarkan setiap tiga bulan, sedangkan dana obligasi dibayarkan pada saat pelunasan obligasi.



Contoh Skema Sukuk Ijarah



Keterangan:
*) Objek ijarah yang dijadikan *underlying* dalam penerbitan sukuk berupa *fixed asset* milik emiten yang sudah ada dengan jenis aset dan spesifikasi yang jelas.
Contoh objek ijarah:
- Kapal Tanker, dengan bobot mati tertentu;
- Jaringan Listrik, dengan jenis, nilai, dan spesifikasi tertentu;
- Bangunan, yang berfungsi sebagai mall;
- Sirkit, dengan kapasitas tertentu.

	Konvensional	Mudharabah	Ijarah
Akad (Transaksi)	Tidak Ada	Mudharabah	Ijarah (Sewa/Lease)
Sifat	Surat Hutang	Investasi	Investasi
Harga Penawaran	100%	100%	100%
Saat Jatuh Tempo	100%	100%	100%
Kupon	Bunga	Bagi Hasil	Imbalan/Fee
Return	Float/Tetap	Indikatif berdasarkan Pendapatan	Ditentukan sebelumnya
Fatwa DSN	Tidak Ada	No.33/DSN-MUI /IX/2002	No:41/DSN-MUI /III/2004
Jenis Investor	Konvensional	Syariah/Konvensio nal	Syariah/Konvens ional

Sukuk atau obligasi syariah adalah surat berharga sebagai instrumen investasi yang diterbitkan berdasarkan suatu transaksi atau akad syariah yang melandasi (*underying transaction*) yang dapat berupa ijarah (sewa) mudarabah (bagi hasil). Sukuk yang sekarang sudah banyak diterbitkan adalah berdasarkan akad sewa (sukuk al-ijarah) dimana hasil investasi berasal dan dikaitkan dengan arus pembayaran sewa aset tersebut. Adapun masalah yang tidak diperbolehkan dalm praktik sukuk (obligasi syariah) adalah sebagai berikut: 29

a. Tingkat return yang dipastikan pada sukuk. Tingkat return pada sebagian besar sukuk secara pasti disetujui di awal bahkan tanpa provisi tertentu untuk jaminan pihak ketiga. Beberapa sukuk yang

29 Iggi H , Achsien, *Investasi*…….100

diterbitkan menjadi sasaran kritikan tajam disebabkan karena keterlibatannya dari bay' al-inah, bay' al-dayn dan sifat-sifat landasan nonsyariah yang membuat sukuk sama dengan obligasi berdasarkan buka. Bay' al-inah merupakan penjualan dua kali di mana pinjam dan orang yang meminjam menjual dan kemudian menjual kembali suatu objek di antara mereka sekali untuk tujuan memperoleh uang tunai dan sekali lagi untuk tujuan harga yang lebih tinggi berdasarkan kredit, dengan hasil bersih dari suatu pinjaman dengan bunga. Menurut aturan syariah, pemegang sukuk secara bersama memiliki resiko terhadap harga aset dan biaya-biaya yang terkait dengan kepemilikan dan bagian dari uang sewanya dengan melakukan sewa pada pengguna tertentu.

b. *Bay' al Dayn*. Perdagangan pasar sekunder untuk sekuritas Islam dimungkinkan melalui *bay' al-dayn* sebagaimana berbagai kasus di Malaysia yang didasarkan pada sukuk. Akan tetapi, jumhur ulama tidak menerima keadaan ini karena utang yang diwakili oleh sukuk didukung oleh aset-aset utama. Ahli-ahli hukum muslim tradisional dengan suara bulat menyatakan bahwa *bay'al-dayn* dengan diskon tidak diperbolehkan dalam syariah.

3. Reksadana Syariah

Reksadana berasal dari kata "reksa" yang berarti jaga atau pelihara dan kata "dana" yang berarti uang. Sehingga reksadana dapat diartikan sebagai kumpulan uang yang dipelihara. Reksadana pada umumnya diartikan sebagai wadah yang dipergunakan untuk menghimpun dana dari masyarakat pemodal untuk selanjutnya diinvestasikan dalam portofolio efek (saham, obligasi, valuta asing atau deposito) oleh manajer investasi.[30]

---

30 Heri Sudarsono, *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah Deskripsi dan Ilustrasi*, Yogyakarta: Ekonisia, 2004, hlm. 201.

Secara istilah, menurut Undang-Undang No. 8 Tahun 1995 tentang Pasar Modal, reksadana adalah wadah yang digunakan untuk menghimpun dana dari masyarakat pemodal untuk selanjutnya diinvestasikan dalam portofolio efek oleh manajer investasi. Dari definisi di atas reksadana dapat dipahami sebagai suatu wadah dimana masyarakat dapat menginvestasikan dananya dan oleh pengurusnya, yaitu manajer investasi, dana tersebut diinvestasikan ke portofolio efek.

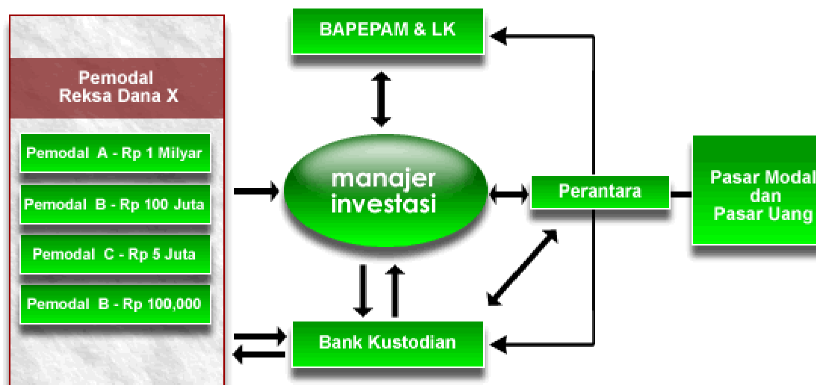
Sedangkan reksadana syariah adalah reksadana yang beroperasi menurut ketentuan dan prinsip syariah Islam, baik dalam bentuk akad antara pemodal sebagai pemilik harta (*sahib al-mal/ rabb al-mal*) dengan manajer investasi sebagai wakil *sahib al-mal*, maupun antara manajer investasi sebagai wakil *sahib al-mal* dengan pengguna investasi. Dengan demikian, reksadana syariah adalah reksadana yang pengelolaan dan kebijakan investasinya mengacu kepada syariah Islam. Reksadana syariah tidak akan menginvestasikan dananya pada obligasi dari perusahaan yang pengelolaannya atau produknya bertentangan dengan syariat Islam misalnya pabrik minuman berakohol, industri babi, jasa keuangna yang melibatkan dalam operasionalnya dan bisnis yang mengandung maksiat.

Reksadana syariah merupakan lembaga intermediasi yang membantu surplus unit melakukan penempatan dana untuk diinvestasikan. Salah satu tujuan dari reksadana syariah adalah memenuhi kebutuhan kelompok investor yang ingin memperoleh pendapatan investasi dari sumber dan cara yang bersih dan dapat dipertanggungjawabkan secara agama serta sejalan dengan prinsip-prinsip syariah.[31]

Perbedaan utama antara reksadana syariah dengan konvensional terletak pada proses pemilihan asset yang membentuk portofolionya. Reksadana konvensional tentu

31 Andri Soemitra, *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009, hlm. 165-170.

saja hanya menggunakan pertimbangan tingkat keuntungan dan risiko dalam mengatur portofolio investasi. Sementara reksadana syariah harus mempertimbangkan kehalalan suatu produk keuangan di samping tingkat keuntungan dan risikonya. Reksadana syariah umumnya dikelola berdasarkan prinsip *mudharabah* dimana manajer investasi dan bank kustodian bertindak sebagai pengelola (*mudharib*) dan investor sebagai pemilik modal (*Shahibul maal*). Pemilik asset dalam portofolio Reksadana Syariah dilakukan melalui proses penyaringan yang ketat berdasarkan prinsip syariah, misalnya memilih asset/ saham perusahaan yang tidak memiliki aktivitas yang diharamkan seperti riba, Gharar, judi, produksi makanan/ minuman haram, seperti daging babi, minuman keras, rokok dan sebagainya. Maka dalam pengelolaannya tidak diizinkan menggunakan strategi investasi yang menjurus pada spekulasi.



Secara sederhana proses pengelolan investasi reksadana syariah dapat digambarkan sebagai berikut:



Hasil investasi yang diterima dalam harta bersama milik pemodal dalam reksadana syariah akan dibagikan secara proporsional kepada para pemodal. Hasil investasi

yang dibagikan harus bersih dari unsur nonhalal, sehingga manajer investasi harus melakukan pemisahan bagian pendapatan yang mengandung unsur nonhalal dari pendapatan yang diyakini halal.

Perhitungan hasil investasi yang dapat diterima oleh reksadana syariah dan hasil investasi yang harus dipisahkan dilakukan oleh bank kustodian dan setidak-tidaknya setiap tiga bulan dilaporkan kepada manajer investasi untuk kemudian disampaikan kepada para pemodal dan Dewan Syariah Nasional. Hasil investasi yang harus dipisahkan yang berasal dari nonhalal akan digunakan untuk kemaslahatan umat yang penggunannya akan ditentukan kemudian oleh DSN serta dilaporkan secara transparan.[32]

Dalam pengembangan, diakui ada kendala-kendala yang dihadapi reksadana syariah. Oleh karena itu, kendala dan solusi yang bisa ditawarkan dalam pengembangan reksadana syariah di Indonesia antara lain:

a. Reksadana syariah kurang dikenal oleh masyarakat umum karena reksadana umumnya dikenal di kalangan investor, pelaku bisnis, praktisi dan akademisi di bidang ekonomi syariah. Untuk mengatasi kendala ini, diperlukan adanya sosialisasi yang lebih insentif melalui penyediaan alternatif instrumen reksadana syariah yang beragam dan edukasi secara terus-menerus.
b. Adanya sistem pasar ganda yang menawarkan reksadana konvensional dan reksadana syariah memberikan tantangan tersendiri bagi perkembangan industri reksadana syariah di Indonesia. Untuk menjawab kendala ini, reksadana syariah disamping harus mampu mengedepankan pendekatan idealisme (emosional keagamaan) juga harus mampu menawarkan produk reksdana syariah *marketable* yang mampu memberikan keuntungan yang baik, resiko yang rendah, mudah dicarikan, sederhana dan fleksibel
c. Pertumbuhan reksadana syariah memerlukan dukungan dari berbagai pihak, baik pemerintah sebagai regulator, investor, praktisi, ulama dan akademisi. Oleh karena itu, diharapkan

32 Andi Soemitra, *Op. Cit.*, hlm. 176-177.

adanya sinergi yang kuat antara pemerintah (Bapepam-LK), investor, praktisi, ulama dan akademisi untuk mendorong terbangunnya sistem pasar modal syariah yang bisa diterima.[33]

B. Analisis Investasi perspektif Maqashid Syariah

Kegiatan Investasi dalam segala bentuknya merupakan salah satu pendorong bagi kemajuan ekonomi masyarakat. Sebab tidak selamanya seseorang dalam mengembangkan usahanya akan selalu berada pada kondisi mapan secara finansial. Sehingga membutuhkan phak-pihak yang memiliki kelebihan finansial untuk diikutsertakan modal finansialnya dalam kegiatan usaha bersama dengan pola *simbiosis mutualisme*. Telah diterangkan pada awal tulisan ini bahwa investasi sesuai dengan sektor usahanya terbagi menjadi investasi berbasis *real asset* dan investasi berbasis *financial asset*. Dalam konteks investasi berbasis *real asset* sudah banyak dicontohkan dalam hadits nabi yang salah satunya sebagai berikut:

١٠٤- وَعَنْ السَّائِبِ الْمَخْزُومِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ شَرِيكَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ الْبَعْثَةِ، فَجَاءَ يَوْمَ الْفَتْحِ، فَقَالَ: "مَرْحَباً بِأَخِي وَشَرِيكِي". رَوَاهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَه.

Daripada al-Sa'ib al-Mahzumi (r.a) bahawa beliau pernah menjadi rakan kongsi Rasulullah (s.a.w) sebelum diutus menjadi rasul. Dia datang pada hari pembukaan kota Makkah lalu baginda bersabda: "Selamat datang dengan saudaraku dan rakan kongsiku." (Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Dawud dan Ibn Majah: 904).

33 Andri Soemarto, *Op.Cit*., hlm. 196-197.

١٠٦- وَعَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: أَرَدْتُ الْخُرُوجَ إِلَى خَيْبَرَ، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "إِذَا أَتَيْتَ وَكِيلِي بِخَيْبَرَ، فَخُذْ مِنْهُ خَمْسَةَ عَشَرَ وَسْقًا". رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَصَحَّحَهُ.

Daripada Jabir bin Abdullah (r.a), beliau berkata: "Saya ingin keluar menuju Khaibar, kemudian aku mendatangi Rasulullah (s.a.w) dan baginda bersabda: "Jika kamu mendatangi wakilku di Khaibar, ambillah lima belas wasaq daripadanya." (Diriwayatkan oleh Abu Dawud sekali gus menilainya sahiah: 906).

Adapun investasi berbasis *financial asset* dalam sejarah Islam belum ada praktik yang dicontohkan baik oleh Nabi sendiri maupun oleh para Ulama. Namun di era modern ini investasi merupakan kegiatan yang umum dilakukan banyak orang dan bahkan telah difasilitasi oleh lembaga (bursa efek) dan diatur dalam undang-undang. Seperti yang telah penulis jelaskan dalam contoh saham syariah, sukuk, dan obligasi syariah, bahwa praktik ketiganya bila didasarkan pada beberapa dalil syar'I telah memenuhi kriteria kesyariahan karena meskipun basis kegiatannya adalah *financial asset* namun masih berhubungan dengan *real asset* dalam bentuk usaha halal yang dijalankan perusahaan-perusahaan yang menyertakan dirinya dalam bursa efek melalui proses *screening*.

Namun yang menjadi problem adalah ketika para emiten yang telah melakukan penawaran pada investor di pasar perdana, mereka kemudian diberikan kewenangan untuk melakukan penwaran di pasar sekunder melalui para broker (pialang saham) dengan alasan model penawaran saham di pasar sekunder memiliki fleksibilitas dan mampu menjaring lebih banyak investor tambahan baik perorangan maupun secara kolektif. Dalam hal ini pola yang digunakan sering kita dengar dengan sebutan *option, spot,* dan *warrant*. Pola ini menjelaskan bahwa dalam penawaran saham ada batas atas dan batas bawah dari harga saham. Kemudian terdapat pula batas

waktu penjualan saham tersebut. Jika *spot* jangka waktunya 2 x 24 jam, sesuai dengan batas penentuan harga saham di bursa efek. Sedangkan *option* dan *warrant* batas waktu penjualanya bisa lebih dari 2 x 24 jam.

Pola yang pertama (*spot*) merupakan pola penawaran saham di pasar sekunder yang telah ditetapkan harganya secara ketat dan berbatas waktu oleh bursa efek. Memang pada umunya bursa efek menetukan harga saham di pasar sejunder dalam kurun wakru tersebut. Bila lebih dari 2 x 24 jam maka penjualan tidak boleh dilakuan atau dengan kata lain harga yang berlaku pada penawaran sebelumnya tidak berlaku lagi pada penawaran baru setelah jangka waktu 2 x 24 jam. Sehingga para broker dan investor tidak bisa melakukan *gambling* (*maysir)* harga saham secara leluasa. Maka penggunaan pola ini menurut hemat penulis masih diperbolehkan dalam konteks syariah karena tidak adanya *gambling* (*maysir*) akan menutup pintu riba dan gharar.

Sedangkan pola yang kedua (*option* dan *warrant*) sangat berpotensi pada aktivitas *gambling* yang membuka pintu riba dan gharar. Sebab penetuan harga pada penawaran pertama bisa diberlakukan (dijual belikan) pada penawaran kedua dan seterusnya. Hal ini memungkinkan terjadinya *spread* (selisih harga yang berlaku pada penawaran pertama dan penawaran kedua) yang sangat sarat denga riba dan gharar. Jelas ini tidak diperbolehkan dalam Islam. Terdapat dampak yang buruk baik secara mikro maupun makro ekonomi. Secara mikro seorang investor telah melakukan transaksi yang tidak jelas, tidak halal, dan tidak seimbang antara usaha dengan hasilnya. Dampaknya pada mental pelaku yang terbiasa dengan usaha yang kecil, menginginkan hasil yang besar. Sedangkan secara makro kegiatan ini akan menimbulkan pasar derivatif yang bepotensi terjadinya *bubble economic* yang berdampak pada jatuhnya nilai mata uang hanya berdasarkan pada kecenderunga "pasar" bukan pada meningkatnya atau menurunnya produktivitas riil yang pada akhirnya dapat menjatuhkan ekonomi suatu bangsa pada lubang krisis moneter.

Bila kembali pada kaidah syariat dapat dilihat pada beberapa ayat Al-Qur'an, Al-Hadits, maupun Ijma Ulama berikut ini:

1. Al-Qur'an Surat Al-Baqarah 278-279:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾

Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman. Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya.*

Al-Qur'an Surat An-Nisa' Ayat 29:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا ﴿٢٩﴾

Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu*

2. Al-Hadits

٥٣- عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لاَ تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ، وَلاَ تُشِفُّوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلاَ تَبِيعُوا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ إِلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ، وَلاَ تُشِفُّوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلاَ تَبِيعُوا مِنْهَا غَائِباً بِنَاجِزٍ". مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

Daripada Abu Sa'id al-Khudri (r.a) bahawa Rasulullah (s.a.w) bersabda: *"Jangan kamu menjual emas dengan emas kecuali dengan timbangan yang sama dan jangan kamu melebihkan satu timbangan dengan yang lain, jangan kamu menjual perak dengan perak kecuali dengan timbangan yang sama dan jangan kamu melebihkan satu timbangan dengan yang lain, dan jangan kamu menjual keduanya di mana salah satu daripadanya dijual tunah dan satunya lagi dijual secara angsur."* (Muttafaq alahi: 853)

٥٧- عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ : نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الصُّبْرَةِ مِنَ التَّمْرِ لا يُعْلَمُ مَكِيلُهَا بِالْكَيْلِ الْمُسَمَّى مِنَ التَّمْرِ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ.

Daripada Jabir bin Abdullah (r.a), beliau berkata: *"Rasulullah (s.a.w) melarang daripada menjual setimbun makanan (kurma) yang belum diketahui takarannya sesuai dengan takaran yang telah disepakati."* (Diriwayatkan oleh Muslim: 857).

3. Kaidah Ushuliyah

أَلأَصْلُ فِى الْمُعَامَلاَتِ اْلإِبَاحَةُ مَا لَمْ يَدُلَّ دَلِيْلٌ عَلَى تَحْرِيْمِهَا.

"Pada dasarnya, segala bentuk mu'amalah boleh dilakukan sepanjang tidak ada dalil yang mengharamkannya."

لاَ يَجُوْزُ لأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِيْ مِلْكِ الْغَيْرِ بِلاَ إِذْنِه

"Tidak boleh melakukan perbuatan hukum atas milik orang lain tanpa seizinnya."

Maka berdasarkan beberapa keteranga dari al-Qur'an, Hadits, dan kaidah ushuliyah diatas dapat disimpulkan bahwa investasi keuangan yang masuk dalam kategori pasar perdana diperbolehkan secara syariat Islam. Demikian pula investasi pada pasar sekunder kategori *spot* juga diperbolehkan. Namun investasi keuangan pada pasar sekunder dengan kategori *option* dan *warrant* bila melihat aspek kemaslahatannya tidak diperbolehkan dalam

Islam meskipun menjanjikan keuntungan tambahan yang lebih cepat bagi para pelaku investasi. Namun dampaknya secara makro dalam jangka panjang akan buruk dan bisa jadi menyebabkan krisis ekonomi oleh karena aktivitas penggandaan uang secara fiktif melalui incestasi tersebut.

PENUTUP

Pada prinsipnya investasi khsuusnya di sector keuangan dibolehkan dalam Islam bagaimana pun bentuk skema investasinya asalkan memenuhi ketentuan Syariat Islam dan tidak mengandung riba, maysir, dan gharar. Terkadang dengan maraknya investasi yang menjanjikan keuntungan besar dengan usaha yang ringan dianggap sebagai investasi yang lumrah dan boleh dilakukan karena sudah umum berlaku di masyarakat. Namun bila ditinjau dari sisi kemaslahatannya secara finansial sangat mengganggu stabilitas keuangan baik bagi pelaku investor maupun secara makro bagi kondisi stabilitas nilai mata uang (volatilitas). Meskipun usaha investasi itu awalnya berbasis riil dan halal tetapi bila kemudian dijual berdasarkan metode penjualan di pasar derivative akan menjadi sarat riba, maysir, dan gharar yang dalam beberapa dalil syariat dilarang karena tidak menjadikan kemaslahatan dalam berinvestasi sesuai yag diajarkan oleh Islam.

DAFTAR RUJUKAN

Sudarsono, Heri. *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah Deskripsi dan Ilustrasi*. Yogyakarta: Ekonisia. 2004.

Soemitra, Andri. *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2009.

Fakhruddin, Hendy M. dan Tjiptono Darmadji. *Pasar Modal di Indonesia*. Jakarta: Salemba Empat. 2001.

Faizal Noor, Henry, 2009, Investasi, Pengelolaan Keuangan Bisnis dan Pengembangan Ekonomi Masyarakat, Jakarta; PT. Indeks

Manan, Abdul. 2009. *Aspek Hukum Dalam Penyelengaraan Investasi di Pasar Modal Syariah Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Hamid, Abdul. 2009. *Pasar Modal Syariah*. Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Jakarta.

Yuliana, Indah, 2010, *Investasi Produk Keuangan Syariah*, Malang: UIN Maliki Press

Huda, Nurul dan Mustafa Edwin Nasution, 2007, *Investasi pada Pasar Modal Syari'ah*, Kencana, Jakarta

Sutedi, Andrian, 2005, *Pasar Modal Syariah,* Yogyakarta: Sinar Grafika

Mulyadi, *Sistem Akuntansi Manajemen*, Salemba Empat, Edisi ketiga: Jakarta

Supriyono, 1987, *Akuntansi Biaya*, BPFE; Yogyakarta

Halim, Abdul, 2003, *Analisis Investas*i, Jakarta; Salemba Empat

Riyanto, Bambang, 1995, *Dasar-dasar Pembelanjaan*, Yogyakarta; BPFE

Chapra, Umer, 2000, *Sistem Moneter Islam*, Jakarta: Gema Insani Press

Sula, M. Syakir, 2004, *Asuransi Syaraiah: Konsep dan Sistem Operasional*, Jakarta: gema Insani Press

Abdul Aziz, 2010, *Manajemen Investasi Syariah*, Bandung; Penerbit Alfabeta

Satrio, Saptono Budi, 2005, *Optimasi Portofolio Saham Syariah* : Studi Kasus BEJ tahun 2002-2004, Jakarta : PSKTTI-UI

Fatwa Dewan Syariah Nasional tentang obligasi Syariah Nomor 33/DSN-MUI/ IX/2002

Firdaus, Muhammad, dkk. 2005, *Konsep Dasar Obligasi Syariah*, Yogyakarta:Renaisan

Iggi H , Achsien, 2003, *Investasi Syariah di Pasar Modal : Menggagas Konsep dan Praktek Manajemen Portofolio Syariah*, Jakarta : Gramedia Pustaka Utama

Sudarsono, Heri, 2004, *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah Deskripsi dan Ilustrasi,* Yogyakarta: Ekonisia

Soemitra, Andri, 2009, *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group

INTERNATIONAL HUMAN RIGHT AND ISLAMIC LAW: Sebuah Upaya "Menuntaskan" Wacana-Wacana Kemanusiaan

Febri Hijroh Mukhlis

PENDAHULUAN

Islam adalah agama yang membawa pesan *rahmatan lil 'ālamīn.*[1] Ia membawa perubahan secara reformatif dan revolusioner pada setiap konteks kehadirannya.[2] Pada masa Nabi saw, Islam membawa perubahan sangat mendasar di Makkah dengan mengkritisi semua tatanan moralitas yang jahiliah. Demikian pula di Madinah, Islam berdialektika secara intensif sehingga mampu menyelesaikan ragam kesukuan yang saling bertikai hingga berdarah-darah, bahkan Nabi saw berhasil menyatukan heteregonitas masyarakat Madinah dalam Piagam Madinah dengan sebutan *Ummah*, yakni umat yang satu tanpa memandang perbedaan latar belakang suku dan kebudayaan.

Islam membawa pesan universal yang abadi, yakni keadilan, persamaan, penghargaan, dan kemanusiaan. Terbukti sejak islam datang dibawa oleh Muhammad, Islam merombak segala ketidakadilah moralitas, seperti kesetaraan laki-laki dan perempuan baik dalam status hukum maupun sosial, merubah tatanan keyakinan lama menjadi agama tauhid, dan mengakhiri perbudakan. Pesan universal inilah yang sebenarnya "sunnah Nabi" yang suci, mestinya nilai-nilai inilah yang

---

[1] Islam yang dibawa oleh Nabi besar Muhammad saw. lebih dari empat belas abad yang lalu adalah suatu ajaran yang sangat revolusioner. Hanya dalam waktu sekitar dua puluh tiga tahun, Islam telah berhasil dengan gemilang mengadakan perubahan – atau bahkan perombakan – yang amat mendasar pada semua aspek kehidupan bangsa Arab. Dalam kurun waktu waktu sependek itu Muhammad tanpa paksaan telah berhasil mengentaskan bangsa Arab dari agama *watsani* (penyembah berhala), dan menerima agama *samawi* (agama tauhid); mampu menggantikan semangat kesukuan yang selama itu merupakan sumber permusuhan antarsuku, dengan semangat persahabatan yang lebih luas dan lebih luhur berdasarkan persamaan iman, di mana kedudukan masing-masing anggota masyarakat tidak lagi ditentukan oleh keturunan atau kekayaan, melainkan oleh tingkat atau kadar taqwa kepada Allah swt. Selengkapnya, Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 1.

[2] Baca, Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 223.; Masdar Hilmy, *Islam Profetik: Subtansiasi Nilai-nilai Agama dalam Ruang Publik* (Yogyakarta: Kanisius, 2008), 244-247.

dipahami semua orang untuk selalu diingat dan dikembangkan, bukan romantis terhadap masa lalu dengan bersikap skriptualis-literal melainkan egaliter dan transformatif. [3]

Risalah keislaman yang pernah dibawa Nabi Muhammad belumlah berakhir. Pesan kenabian itu masih berkelindan hingga sekarang. Problem terkini umat manusia begitu variatif, bahkan problem kemanusiaan kini dihadapkan dengan semakin majunya informasi dan teknologi. Tetapi hal ini bisa menjadi positif jika semua orang benar-benar memahami pesan universal kenabian dengan selalu memihak kepada sosial-kemanusiaan. Problem HAM dan Hukum Islam adalah salah satu upaya untuk mengakhiri dikotomi antara Islam dan Problem kemanusiaan. Antara HAM dan Hukum Islam sebenarnya tidak ada benturan sama sekali, bahkan pesan kemanusiaan adalah salah satu pesan ketuhanan yang dibawa Nabi Muhammad, namun varian penafsiran telah berkembang dan itu problem utamanya.

HAM Internasional dan Hukum Islam; Sebuah Ikhtiar Pencarian Titik Temu

Isu-isu kemanusiaan "tak pernah tuntas" untuk di bahas, secara teoritis bahkan praksis sekalipun. Islam sendiri telah memberikan wacana kepedulian terhadap problem kemanusiaan sejak lama, bahkan sejak risalah kenabian Muhammad. Namun, risalah keadilan, persamaan, penghormatan, dan kemanusiaan memasuki ruang-ruang historis bergerak bersama dimensi-dimensi politis. Kini varian wacana keislaman telah beragam, baik yang berideologi sosialis, kritis, bahkan yang fundamentalis-skriptualis pun tumbuh berkembang.[4]

[3] Baca, Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam Yang Tak Kunjung Usai di Nusantara* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2011), 10-11; Islam sebagai agama diyakini bersifat tunggal karena ia lahir dari Yang Maha Tunggal. Namun, ketika masuk ke dalam ranah pemahaman manusia, Islam tidak lagi tunggal. Islam mulai terpilah menjadi islam ideal dan islam historis. Islam ideal bersifat abstrak dan hanya berada diharibaan Tuhan dan Nabi Muhammad, sedang Islam historis adalah islam yang berada di haribaan manusia. Baca, Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi; Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 1.

[4] Dalam konteks keindonesiaan saja islam begitu variatif. Baca, Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Arruz Media, 2007), hlm, 168-170; juga, M. Zaki Mubarak, *Geneaologi Islam Radikal Di Indonesia: Gerakan, Pemikiran, dan Prospek Demokrasi* (Jakarta: LP3ES, 2007), 109.

Mashood Baderin memperhatikan kecenderungan adanya ketidaksepadanan antara HAM dan Hukum Islam.[5] Antara HAM dan Hukum Islam memiliki wacana historisitas berdimensi ruang dan waktu. Problem kemanusiaan kian penting dengan munculnya paham radikalisme berideologikan tauhid. Mereka bertindak radikal atas nama Tuhan, dan berupaya membela Tuhan dengan kekerasan dan penindasan. Hal ini menjadi perhatian bagi dunia, kenapa term terorisme kemudian melekat di tubuh umat Islam.

Pasca peristiswa 11 September 2001, dunia mengecam tindakan radikalisme atas nama agama. Seluruh dunia bahkan Islam sendiri – yang lekat dengan identitas terorisme – juga giat melakukan perlawanan terhadap aksi-aksi esktremesme dengan mewacanakan pembaharuan wacana-wacana keislaman. Namun, usaha ini tetap saja mendapat sorotan dari internal umat Islam sendiri, karena banyak organisasi keislaman yang berasaskan fundamentalisme menentang ajaran pembaharuan dengan melakukan penindasan dan kekerasan meskipun itu sesama muslim sendiri.[6]

Hukum HAM Internasional kemudian menganggap – bahkan seluruh dunia – Islam cenderung menentang Hak Asasi Manusia, dengan alasan HAM adalah produk Barat, ia dikeluarkan berdasarkan kepentingan politis untuk memperdaya Islam.[7] HAM bagi kalangan Islam – bagi kalangan fundamentalis – menodai pesan suci kenabian, karena mencoba menyamaratakan umat Islam dengan umat lainnya. Islam harus menjadi penguasa dunia, seluruh dunia harus berlandaskan Islam tanpa terkecuali. Misi "bunuh diri" kalangan fundamentalis ini bisa menimbulkan kekacauan kemanusiaan, karena umat Islam tidak sepenuhnya mayoritas di semua Negara, di Negara-negara Barat Islam-pun juga minoritas, untuk menjaga kedaulatan dan kebebasan beragama, Islam harusnya terbuka dan toleran dan selalu memandang bahwa persoalan Hak Asasi Manusia Internasional adalah kebutuhan semua

[5] Baca, Mashood Baderin, *Hukum Hak Asasi Manusia Dan Hukum Islam,* terj. Musa Kahzim (Jakarta: KomnasHAM, 2010), 1-4.

[6] Baca, Franz Magnis Suseno, *Etika Politik Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: Gramedia, 1994), 123.

[7] Pada satu sisi, dominasi pengaruh perspektif Barat terhadap hak asasi manusia menciptakan kecenderungan untuk selalu berpijak pada nilai-nilai Barat dalam setiap diskursus hak asasi manusia. Kendatipun memang perumusan standar-standar hak asasi manusia internasional tercetus di Barat, tapi tidak bisa dikatakan bahwa keseluruhan konsep hak-hak asasi manusia itu berasal dari Barat, mengingat konsep hak asasi manusia digali dari berbagai peradaban manusia yang berbeda. Mashood Baderin, *Hukum Hak Asasi Manusia Dan Hukum Islam,* 9.

umat manusia tanpa memandang perbedaan kelas sosial, jenis kelamin, ras, suku, etnis, budaya, agama dan juga pengetahuan.[8]

Sebagaimana ungkapan Mashood Baderin:

> Tentunya, ada sejumlah perbedaan lingkup antara hukum Islam dan hukum internasional hak asasi manusia, tetapi itu tidak menciptakan suatu antitesis umum di antara keduanya. Perbedaan bisa sungguh-sungguh didiskusikan serta gagasan mulia hak asasi manusia internasional bisa diwujudkan di dunia Muslim apabila konsep hak asasi manusia internasional bisa diyakinkan dibangun dari dalam tema-tema hukum Islam daripada mengungkapkannya sebagai konsep asing dalam hukum Islam. Ini bergantung pada kenyataan bahwa sarana positif guna memajukan konsep apapun dari dalam suatu budaya partikular adalah melalui dukungan bukti dari prinsip-prinsip pelegitimasiannya. Walaupun hukum Islam sekarang ini tidak diterapkan secara seragam di semua negara Muslim, akan tetapi prinsip-prinsip dan norma-norma Islam menjadi bagian dari faktor pelegitimasian utama bagi norma legal-kultural di hampir semua dunia Muslim. Pun karena moralitas dan keadilan substantif merupakan prinsip-prinsip utama yang bisa diterapkan pada ilosoi dari baik hukum Islam maupun hukum internasional hak asasi manusia, prinsip pembenaran wajib ditampung dalam merancang harmonisasi praktis dari perbedaan konseptual antara hukum Islam dan hukum internasional hak asasi manusia. Sehingga argumen- argumen fikih dari para fukaha Islam tentang isu-isu yang relevan di sini dibahas *vis-a-vis* penafsiran hukum internasional hak asasi manusia yang modern. Dalam penerapan prinsip pembenaran, satu pergeseran paradigma diperlukan dari penafsiran garis keras tradisional tentang syariah serta dari penafsiran eksklusionis hukum internasional hak asasi manusia. Doktrin hukum Islam tentang *maslahah* (kesejahteraan) dan doktrin hak asasi manusia asal Eropa tentang ‘marjin apresiasi’.[9]

Dari wacana kalangan Islam fundamentalis, dimata dunia Islam dianggap menentang konsep HAM internasional. Islam bahkan dipersalahkan karena lahirnya terorisme, radikalisme, dan ekstremisme.

---

[8] Lihat, Jan Berting, et al., *Human Rights in a Pluralist World: Individuals and Collectivities*, First. Edition, (London: Meckler, 1990), 33.; juga, Henry J. Steiner dan Philip Alston, *International Human Rights in Context*, *Law*, *Politics, Moral* (New York: Oxford University Press, 2000), 366.

[9] Baca selengkapnya, Mashood Baderin, *Hukum Hak Asasi Manusia Dan Hukum Islam,* 5.

Islam dianggap telah menodai nilai-nilai kemanusiaan, dan Islam bertanggung jawab atas semua itu. Kalangan skriptualis telah membentuk wacana anti-kemanusiaan pada agama Islam, dan kecenderungan ini hanya bisa diakhiri dengan menerima dan terus berwacana bahwa Islam – sesuai dengan khittahnya – senantiasa mendakwahkan keadilan, persamaan, menghargai perbedaan, dan selalu menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan.[10]

Mashood Baderin, berusaha mencapai pemahaman yang komprehensif.[11] Ia mencoba mendamaikan pergumulan antara HAM dan Hukum Islam yang tak kunjung usai. Baderin mewacanakan kesesuaian antara Islam dan Hak Asasi Manusia, ia menguraikan betapa Islam sangat humanistic, menghargai perbedaan serta menjunjung tinggi keadilan. Bahkan Baderin berusaha dengan keras menampilkan konsepsi Hak Asasi Manusia yang benar-benar egaliter, mengandung pesan universal kemanusiaan, tanpa memandang latar belakang.

Bagi Mashood Baderin Islam adalah agama besar di dunia, Islam memberikan pengaruh sangat krusial bagi peradaban kemanusiaan. Oleh karena itu, mewacanakan sumbangsih Hukum Islam dalam HAM Internasional adalah sebuah keniscayaan. Islam kini telah menjadi pusat perhatian, baik dari sisi terorisme dan maupun wacana pembaharuannya. Menurut Baderin, Islam mempunyai modal untuk memulai mewacanakan pentingnya menghargai nilai-nilai kemanusiaan tanpa memandang perbedaan agama. Pesan kemanusiaan ini bisa kita lacak jauh pada risalah kenabian Muhammad di Madinah, Nabi menyatukan seluruh umat madinah dalam kesatuan *ummah* tanpa memandang perbedaan suku dan golongan. Bahkan dalam *qanūn* pertama umat Islam ini telah mewacanakan pentingnya keadilan, persamaan, menghargai perbedaan, dan menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan.

Titik temu antara Islam dan Dunia terletak pada nilai. Yakni, nilai keadilan, kesetaraan, kemanusiaan, dan berbagai kebaikan. Nilai kemanusiaan tidak pernah bertentangan dengan ajaran agama (keyakinan) manapun. Secara kodrati, manusia memiliki kesadaran

---

[10] Pandangan bahwa rezim hak asasi manusia internasional adalah sebuah agenda imperialis tidak hanya muncul dalam diskursus Islam ihwal hak asasi manusia. Itu adalah pandangan yang lazim muncul dalam diskursus-diskursus hak asasi manusia di tengah-tengah bangsa-bangsa berkembang. Ini berasal dari kekhawatiran akan neo-kolonialisme, dan dampak psikologis pengalaman colonial yang terjadi di hampir semua bangsa berkembang di bawah imperialis Barat. Kekhawatiran itu adakalanya diperkuat oleh pemaksaan bangsa-bangsa Barat untuk mendefinisikan hak asasi manusia hanya dalam perspektif Barat tanpa mempertimbangkan sumbangan dan pemahaman dari budaya-budaya lain. Ibid., 13.

[11] Mashood Baderin, *Hukum Hak Asasi Manusia Dan Hukum Islam,* 14-17.

untuk saling peduli kepada sesamanya. Islam dalam tafsiranya yang berkembang berkesesuaian dengan moralitas-etis. Melalui titik temu dimikian, Islam jelas sangat relevan bicara soal kemanusiaan, berkontribusi dan berperan langsung dalam membangun kehidupan damai diseluruh dunia. Antara Islam dan HAM internasional tidak ada perbedaan sginifikan, keduanya memiliki titik temu dalam jalur kemanusiaan. Maka, keduanya pun tidak selayaknya untuk dibenturkan sehingga muncul penafsiran yang justru menciderai nilai luhur Islam, yakni *raḥmatan lil ālamīn.*

Problem Hukum Islam; Antara Normativitas dan Historisitas

Ragam penafsiran terhadap Islam telah berlangsung pasca wafatnya Nabi Muhammad. Islam kemudian bergerak bersama dengan kemajuan peradaban, Islam pun tidak berjalan sendiri melainkan beriringan dengan dinamika pemahaman manusia, baik budaya, tradisi, politik, ekonomi, sosial dan science. Ragam pemahaman manusia inilah yang kemudian melahirkan varian-varian wacana keislaman, baik yang "bernada" fundamentalis, kultural, maupun liberal sekalipun.[12]

Hukum Islam (Islamic Law) merupakan landasan pemikiran terhadap aturan-aturan umat Islam, baik dalam persoalan tauhid atau ibadah, persoalan muamalah, dan juga hukum perundang-undangan, baik keluarga maupun publik. Varian hukum Islam lahir beragam berdasarkan penafsiran terhadap al-Qur'an dan sunnah, bahkan penafsiran inipun beragam sesuai dengan kerangka interpretasi, atapun takwil berdasarkan perangkat metodologis dan pendekatan yang digunakan.[13] Terlebih lagi identitas keislaman (Islamic identity) yang kini ragam variannya menafsirkan al-Qur'an dan sunnah belandaskan pada kepentingan, bukan kemanusiaan, akibatnya Islam melahirkan varian penafsiran yang cenderung politis bahkan historis berdimensi ruang dan waktu.[14]

---

[12] Pemahaman keagamaan akan senantiasa berkembang seiring dengan perkembangan pemahaman serta realitas sosial kehidupan manusia. Baca, Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 125-127. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Beberapa Aspeknya*, vol. 1 (Jakarta: UI Press, 1985), 88-89; Abd Salam Arief, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam Antara Fakta dan Realita: Kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmud Syaltut* (Yogyakarta: LESFI, 2003), 36-37.

[13] Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, terj. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1994), 18.

[14] Mahmud Hamdi Zaqzuq, *Reposisi Islam di Era Globalisasi*, terj. Abdullah Hakam Shah (Yogyakarta: LKiS, 2004), xi.

Varian penafsiran inilah yang perlu dibongkar dan dipahami bersama, bahwa penafsiran berbentuk hukum Islam tidak absolute atas kehendak Tuhan melainkan kehendak politik. Setiap argumen yang diwacanakan bernada historis bukan normative. Ragam hukum Islam lahir atas aksiden-aksiden situasional bukanlah substansi. Hukum model seperti ini tidak layak menjadi *qanūn* kemanusiaan internasional, melainkan baiknya hanya lokalitas golongan tertentu secara ekslusif. Jika penafsiran demikian absolute tanpa kritik maka hukum Islam akan mengalami kebekuan, tidak reformatif terlebih lagi hendak melakukan pembelaan terhadap penidasan kemanusiaan.[15]

Islam membawa pesan emansipatoris.[16] Ia hadir ditengah-tengah peradaban moralitas yang jahiliah. Respon Islam terhadapnya memberikan perubahan secara kritis, mengajukan wacana keadilan, persamaan hak, menerima perbedaan, dan menghargai kemanusiaan.[17] Pesan universal inilah yang seharusnya dijadikan sebagai fondasi dalam memutuskan suatu perkara, bukan *malah* bernada politis-ideologis. Hukum Islam senantiasa historis terhadap ruang dan waktu, Islam senantiasa menganjurkan perubahan dalam menghadapi situasi-situasi baru, tampak jelas sebagaimana Nabi Muhammad membawa risalah kenabian di Madinah, Ia tegas memberikan contoh kongkrit bagaimana mengaktualisasi dan kontekstualisasikan pesan-pesan ilahiah kepada insaniah dengan begitu sempurna.[18]

Ijtihad hukum Islam harus terus dilakukan. Problem kemanusiaan bukanlah masalah yang mudah, hingga kapanpun problem kemanusiaan akan terus berkembang dan berubah. Misi keislaman pasca risalah kenabian Muhammad belumlah usai. Tapi “tugas kenabian” semakin beragam dengan hadirnya berbagai perkembangan dari berbagai dimensi. Ini adalah wilayah historisitas, aksiden bukan substansi, wacana terus berkembang baik praksis ataupun teoritis sekalipun. “Peran kenabian” kini ada ditangan mereka yang peduli terhadap isu-isu keadilan dan kemanusiaan, mewacanakan secara teoritis maupu praktis dalam menuntaskan isu-isu kemanusiaan. Tugas ini tidaklah mudah karena

---

[15] Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad: Isu-Isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia* (Jakarta: Ciputat Press, 2002), 19-23.

[16] Lihat, Ulil Abshar Abdala, *Menjadi Muslim Liberal* (Jakarta: Nalar, 2005), 18-23.

[17] Baca, Syed Amer Ali, *The Spirit of Islam,* terj. Margono (Yogyakarta: Navila, 2008), 310-333.

[18] Baca, Airlangga Pribadi dan Yudhi Haryono, *Post-Islam Liberal: Membangun Dentuman, Mentradisikan Ekperimentasi* (Bandung: Gugus Press, 2002), 213.; Kehidupan muslim pasca 11/09/2011, Asef Bayat, *Post-Islamisme,* terj. Faiz Tajul Milah (Yogyakarta: LKiS, 2011), 1-2.

varian keislaman yang terus berkembang menjadi problem terbaru tetapi tegas untuk melakukan pembaharuan adalah kenisacayaan.[19]

Diskusi-diskusi tentang isu kemanusiaan "tak kunjung tuntas", hal ini karena pemahaman terhadap nilai-nilai universal keislaman tidak sepenuhnya dipahami. Banyak organisasi keislaman yang hanya mewacanakan kembali kepada masa-masa kejayaan para khalifah, karena menurut mereka itu adalah bentuk ideal keislaman. Padahal apa yang terjadi pada masa Nabi, khalifah, dan salafus shaleh adalah kontekstualisasi situasional berupa jawaban atas anak zamannya.[20] Kini ragam pendekatan terhadap Islam pun harus lah diterima, Islam berhak dikaji dengan berbagai dimensi karena ini adalah misi kemanusiaan tertinggi, pembelaan terhadap minoritas, terhadap hak-hak kemanusiaan tidak dibatasi oleh lokalitas dan batasan, baik berupa tradisi kesukuan, politik, agama, budaya, dan pengetahuan. Nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan melampaui urusan-urusan politis, berdimensi kultural sekaligus ketuhanan, Tuhan menyampaikan risalah keagamaan untuk membangun tatanan harmonis kehidupan kemanusiaan, bukan "kerajaan ketuhanan" yang absolute dan berdimensi tunggal.

Kemanusiaan adalah titik fundamental dalam ajaran setiap agama. Tidak pernah ada agama yang mengajarkan perang antar sesama manusia. Setiap pesan bermuatan agama meminta umat untuk bersikap toleran kepada siapapun. Lalu tafsiran yang bernuansa konfliktual muncul jelas bersifat ideologis. Kenyataan ini membawa pada sejarah klasik, berdarah-darah, di mana terjadi benturan antar kelompok. Kini, maraknya saling tuduh memicu adanya konflik kembali dalam internal umat Islam.

Krisis kemanusiaan merupakan krisis nilai. Perjuangan terhadap nilai luput dari sambutan umat keseluruhan. Kebanyakan orang hanya sibuk berkelompok sehingga mengabaikan nilai yang hakiki. Kemanusiaan ketika diabaikan maka akan lahir sikap arogan, kejam, dan teror. Alasannya sederhana, karena berbeda, padahal perbedaan adalah kekayaan yang diciptakan sang khaliq. Siapa yang mampu menolak keragaman, tidak ada sama sekali. Adanya perbedaan adalah untuk saling belajar, saling menghormati satu sama lain dalam kehidupan beragama maupun berbangsa.

---

[19] Baca, Ibrahim M. Abu-Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in The Modern Arab World* (New York: State University of New York Press, 1996), 40-45.

[20] M. Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam* (Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2009), 74-75.

Seringkali umat Islam berbenturan dalam hal-hal yang sama sekali tidak produktif. Saling tuduh dan fitnah karena berbeda penafsiran. Ujung dari benturan ini saling ancam dan teror. Kejadian ini tidak membawa makna dan manfaat apa-apa bagi peradaban. Selain hanya meninggalkan rasa takut, ancaman, dan kerugian di mana-mana. Banyak hal produktif yang harusnya menjadi perhatian banyak kalangan, seperti keilmuan, *science,*kemanusiaan, dan keberagamaan budaya.

Bahkan hingga dewasa kini, umat Islam masih terjebak pada wacana ideologi dan identitas. Bicara soal kemanusiaan menjadi sangat jauh relevansinya, karena lebih mementingkan urusan praksis berupa berkelompok dan merasa paling benar. Jika kenyataan ini terus berkembang, maka peradaban umat Islam akan semakin jauh dari yang namanya kemajuan. Politik identitas menjadi pembatas dari visi-visi kemanusiaan, padahal Islam hakikatnya membawa semangat keberagaman tanpa memandang perbedaan identitas apapun.

Kecenderungan berkonflik seringkali melahirkan sentimen agama yang kuat. Bahkan terlalu seringnya bercampur antara politik dan agama, seringkali menciderai nilai-nilai kemanusiaan yang sebenarnya dibawa dalam risalah kenabian Muhammad. Nabi hadir di dunia membawa visi besar berupa kemanusiaan, ia mengakhiri konflik dan perang, ia mengangkat derajat perempuan, dia pula Nabi yang memerdekan manusia dari perbudakan dan penganiayaan.

Nilai-nilai kemanusiaan seringkali luput dari pembahasan ilmu-ilmu Keislaman kontemporer. Padahal seharusnya seluruh bagian dari Islam harus bervisikan sama. Iya memang, setiap orang berbeda cara pandang, berbeda penafsiran, namun hakikat pentingnya kemanusiaan tetaplah sama, tidak ada perbedaan. Maka, sebaiknya urusan kemanusiaan saat ini lebih krusial untuk dikaji dan diselesaikan. Tujuannya agar kejahatan kemanusiaan, atas nama apapun, di seluruh dunia (global) dapat dituntaskan.

Sampai hari ini masih sering kita saksikan, kejahatan kemanusiaan atas nama agama ada di mana-mana. Di Irak, Suriah, Iran, Marawi, konflik dan kejahatan atas nama agama menjadi ancaman serius bagi dunia global. Belum lagi maraknya terorisme dan radikalisme yang kian menguasai bagian dari setiap kehidupan manusia. narasi terorisme kini telah masuk dalam media modern, seperti sosial media. Narasi radikalisme membenturkan tafsiran yang dangkal, menjerumuskan pada tindakan anarkis dan bengis. Bahkan sering kita dengar kasus seputar berita *hoax* dan ujaran kebencian.

Dekonstruksi Hukum Islam: Sebuah Upaya Pembaharuan

Mashood Baderin dalam tulisannya *International Human Right and Islamic Law*, sebenarnya ia berupaya mengakhiri dikotomi kesalingtuduhan antara konsep HAM internasional dan Hukum Islam. Pandangan dominasi Barat yang senantiasa menyebarkan wacana kemanusiaan haruslah jangan dianggap sebagai misi "pembunuhan" karakter kebudayaan, melainkan sebagai misi murni kemanusiaan global. Demikian pula hukum Islam yang berdimensi nilai-nilai universal seperti keadilan, kemaslahatan, dan juga kesetaraan sangat erat kaitannya dalam merespon hak asasi kemanusiaan secara global tanpa memandang perbedaan latar belakang, bahkan meskipun itu antara Timur dan Barat.[21]

Apa yang diupayakan oleh Mashood adalah misi pembaharuan.[22] Baginya HAM Internasional dan Hukum Islam mampu berdialog atau berdialektika secara utuh dalam isu-isu kemanusiaan, karena keduanya sama-sama memiliki prinsip-prinsip keadilan tanpa memandang klas sosial dan agama. Misi kemanusiaan adalah visi bersama lintas agama, jika ini dilakukan maka akan terwujud perdamaian dan kesejahteraan secara menyeluruh tanpa ada peperangan. Prinsip yang dibawa Mashood adalah pentingnya membangun *responsibility*, baik HAM internasional dan Hukum Islam secara timbal balik guna membangun satu tujuan, yakni kemanusiaan seutuhnya.

Prinsip kemanusiaan adalah nilai penting dalam hukum Islam. Baik dalam kerangka pemikiran syariah, fiqh, maupun ushul fiqh harus didasarkan pada pemikiran-pemikiran kontemporer-kekinian.[23] Jika

---

[21] Baca selengkapnya, Mashood Baderin, *Hukum Hak Asasi Manusia Dan Hukum Islam,* 10-13.

[22] Pandangan bahwa hak asasi manusia sejatinya hanya bisa diwujudkan di bawah hukum Islam adalah pandangan yang ekskluionis dan sama salahnya dengan egoism perspektif ekslusif Barat terhadap hak asasi manusia yang dikritik. Islam sebenarnya tidak egosentris berkenaan dengan masalah-masalah temporer, melainkan justru menyerukan kerjasama (ta'awun) untuk mencapai kebaikan bersama manusia. Islam mendorong interaksi dan bertukar pikiran. Hadir Nabi Muhammad saw menyuruh muslim untuk mencari ilmu sampai negeri Cina (negeri non muslim), dan dalam hadis lain beliau menuturkan bahwa kebijaksanaan adalah barang hilang milik muslim dan dia berhak mendapatkannya dimanapun dia menemukannya. Semua ini menunjukkan pengakuan Islam pada kemungkinan adanya jalan-jalan komplementer demi perbaikan manusia dalam masalah-masalah temporer. Ibid., 13.

[23] Baca, Khaled M. Abou Fadhl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif,* terj. Cecep Lukman Hakim (Jakarta: Serambi, 2004), 163-164.

pembahasan isu kemanusiaan selalu identik dengan absolusitas hukum Islam yang senantiasa "kaku" maka hukum Islam hanya akan berdimensi tunggal (*single entity*), tanpa memandang dimensi-dimensi kehidupan yang lain, seperti masyarakat beragama, budaya, etnis, dan juga pengetahuan. Hal ini juga yang ingin ditampilkan oleh Mashood Baderin dalam upayanya mengintegrasi-interkoneksikan antara konsep hak asasi manusia dan hukum Islam. Praksisnya Hukum Islam harus "lunak" terhadak konteks kontemporeritas kemajuan kemanusiaan dari berbagai sudut sehingga respon terhadap konsep-konsep kemanusiaan, baik HAM atau lainnya bisa diterima sebagai model penafsiran atas ragam isu-isu keadilan, kesejahteraan dan kemaslahatan.

Senada dengan Mashood, Abdullah Ahmed an-Naim juga merespon kebekuan hukum Islam yang "melulu" romantis dengan penafsiran hukum masa lalu. An-Naim melakukan kritik terhadap hukum Islam yang tidak respon terhadap isu-isu kemanusiaan kontemporer, seperti keadilan, kesetaraan, dan kemaslahatan. ia merespon hukum yang tidak memihak kepada perempuan, kaum tertindas, dan minoritas. Bagi an-Naim hukum Islam telah memberikan konsep universial kemanusiaan, sebagain mana ayat-ayat Makkiyah yang menampilkan konsepsi keadilan tanpa memandang perbedaan agama, ras, etnis, suku, kabilah, bahkan pengetahuan. Pada masa-masa Nabi di Makkah tidak ada identitas apapun yang ditentang dalam al-Qur'an, bahkan al-Qur'an menyebutnya sebagai keseluruhan manusia, bukan membeda-bedakannya.[24] Di Madinah, dalam kontekstualisasi yang sedikit berbeda, memang al-Qur'an sudah bicara perbedaan agama dan latar belakang, namun Nabi Muhammad menafsirkan secara kontekstual dengan melahirkan *charter of medina* atau piagam madinah. Nabi Muhammad dalam piagam madinah ini menyatukan seluruh suku, etnis, perbedaan agama dalam satu hubungan, yakni *ummah*, konsep ini mewakili prinsip-prinsip demokrasi dan keadilan, melindungi semua orang sebagai misi kemanusiaan.[25]

---

[24] Abdullahi Ahmed an-Naim, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam,* terj. Ahmad Suadey (Yogyakarta: LKiS, 1997), 273-276.

[25] Baca, Aksin Wijaya, *Hidup Beragama: Dalam Sorotan UUD 1945 dan Piagam Madinah* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2009), 36; Abd. Salam Arief, *Konsep Ummah dalam Piagam Madinah*, dalam Jurnal al-Jamiah No. 50, Tahun 1992, 96; Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah Dan Undang-Undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama Dalam Masyarakat Yang Majemuk* (Jakarta: UII Press, 1995), 65-69 dan 115-119; Baca juga, W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought,* (Ediburg: Ediburg University Press, 1968), 8-9.

Gus Dur – Abdurrahman Wahid – menafsirkan pirnsip-prinsip universal seperti keadilan dan kemanusiaan dalam kemasan yang begitu "praksis". Ia membawa konsep terhadap pembelaan terhadap kaum minoritas, kaum lemah, dan tertindas. Gus Dur memperkenalkan konsep kosmopolitanisme Islam sebagai upaya merespon isu-isu kemanusiaan kontemporer,[26] gus Dur menganggap perlunya menafsiran Islam secara kontekstual, bahkan ia menawarkan jika ada penafsiran Islam yang tidak menghadirkan keramahan teradap manusia maka muslim harus menggugat atau melawannya. Pemikiran Gus Dur ini didasarkan bahwa Tuhan telah "mewahyukan" segenap misi kemanusiaan kepada khalifanya – manusia – untuk menjaga keseimbangan, kesetaraan dan keadilan.[27] Untuk itu pembelaan terhadap kepentingan kemanusiaan adalah keniscayaan, sedangkan "membela Tuhan" atas nama agama dengan kekerasan adalah kesalahan.[28]

Nurcholish Madjid dengan semangat yang sama juga mengupayakan argumen pentingnya senantiasa menghidupkan nilai-nilai universal islam seperti keadilan dan kemanusiaan. Baginya pesan-pesan inilah yang sebetulnya "abadi" disetiap zaman untuk selalu dikontekstualisasikan sesuai dengan masanya. Islam harus ditafsirkan secara kontekstual terlebih lagi dalam menyinggung isu-isu kemanusiaan kontemporer.[29] Hampir senada Ulil Abshar Abdala – motor gerakan Jaringan Islam Liberal di Indonesia – memandang bahwa Islam adalah agama yang membawa pesan yang dinamis, progresif dan emansipatoris. Ia menyatakan secara tegas perlunya memahami Islam secara "segar"

---

[26] Islam memberikan hak kepada manusia untuk menjadi "pengganti Allah" di muka bumi, sebuah fungsi kemasyarakatan yang mengharuskan kaum muslimin untuk senantiasa memperjuangkan dan melestarikan cita-cita hidup kemasyarakatan yang mampu menyejahterakan manusia secara menyeluruh dan tuntas. Dengan demikian kaum muslimin diharuskan menentang pola kehidupan bermasyarakat yang eksploitatif, tidak manusiawi serta tidak berasaskan keadilan dalam artiannya yang mutlak. Selengkapnya, Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Keindonesiaan dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), 30.

[27] Kosmopolitanisme peradaban Islam itu muncul dalam sejumlah unsur dominan, seperti hilangnya batasan etnis, kuatnya pluralitas budaya dan heteregonitas politik. Kosmopolitanisme itu bahkan menampakkan diri dalam unsur dominan yang menakjubkan, yaitu kehidupan beragama yang eklektik selama berabad-abad. Abdurrahman Wahid, "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam", Pengantar dalam, Nurcholis Madjid, *Islam Universal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 7.; baca juga, Abdurrahman Wahid, "Islam, Anti-Kekerasan dan Transformasi Sosial", dalam *Islam Tanpa Kekerasan,* terj. M. Taufiq Rahman (Yogyakarta: LKiS, 1998), 73-76.

[28] Baca, Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 65., Greg Barton, *Biografi Gus Dur*, terj. Lie Hua (Yogyakarta: LKiS, 2010), 147-150.

[29] Baca, Nurcholis Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2010), 175-180.

dan kontekstual, apabila terjadi pemahaman keislaman yang cenderung radikal-fundemantalis maka ada kesalahan, dan itu itu perlu dipertanyakan kembali bagaimana kita menafsirkan atau menginterpretasi Islam.[30]

Upaya pembaharuan telah banyak dilakukan oleh pemikir muslim kontemporer, seperti Kiri Islam Hasan hanafi, ia berusaha menampilkan Islam sebagai sosok yang peduli terhadap peradaban kemanusiaan.[31] Asghar Ali Enginer yang menegaskan Islam haruslah dipahami sebagai agama yang membawa misi pembebasan, yakni membebaskan dari penindasan, kemiskinan, dan problem-problem kemanusiaan.[32] Dan juga Riffat Hassan yang menampikan interpretasi Islam yang ramah dengan perempuan, ia membangun sebuah konsepsi keadilan terhadap status sosial tanpa memandang perbedaan latar belakang dan jenis kelamin, baginya Islam adalah agama yang membawa visi kesetaraan terhadap perempuan, mengembalikan kehormatan dan harga diri perempuan yang pada zaman dahulu ditindas dan selalui dinomer duakan.[33]

Segala upaya diatas merupakan ikhtiar pembaharuan hukum Islam agar "membumi" menyentuh isu-isu kemanusiaan. Karena isu kemanusiaan (*humanity*) hingga saat ini tidak kunjung tuntas, bahkan kalau hanya sekedar sebagai wacana diskusi semata. Meminjam pemikiran Muhammad Abid al-Jabiri, problem pembaharuan Islam terletak pada dasar epistemologisnya. Ia mengkritisi nalar yang mewarisi tradisi lama dengan mengusung tekstualitas (*bayānī*) dalam menafsirkan Islam terlebih lagi meniadakan akal (*irfānī*). Baginya, Islam haruslah dipahami sebagai agama yang memabawa konsep-konsep reformatif dan pembaharuan, Islam menganjurkan adanya respon terhadap isu-isu

---

[30] Atas artikel yang dimuat di Harian Kompas ini Ulil mendapatkan fatwa dari Forum Ulama Umat Islam (FUUI) bahwa dirinya akan dihukum mati karena gagasan islam liberalnya. Ulil Abshar Abdala, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", *Kompas,* 18 November 2002.

[31] Sebagaimana ditegaskan oleh Hasan Hanafi, bahwa orang-orang terdahulu telah bekerja sesuai dengan tingkat kemampuan mereka dan sesuai dengan kondisi sosial yang melingkarinya untuk menjadikan "kalam" sebagai objek kajian ilmu-ilmu klasik yang terkait dengan masalah bahasa. Sedangkan kalam kini sudah saatnya menjadi objek kajian bagi ilmu-ilmu kemanusiaan modern. Dari sinilah kemudian berkembang gagasan, "dari teosentrime ke antroposentrisme", dari nilai-nilai Ketuhanan menuju nilai-nilai kemanusiaan. Hasan Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsawrah al-Muqaddimat al-Nadhariyat* (Beirut: Dar al-Tanwir li al Thiba'ah wa al-Nasyr, t.th.), 25., Baca juga, Abad Badruzzaman, *Kiri Islam Hasan Hanafi: Menggugat Kemapanan Agama dan Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005), 32-37.

[32] Baca, Asghar Ali Enginer, *Islam dan Pembebasan,* terj. Hairus Salim (Yogyakarta: LKiS, 2007), 101-143.

[33] Riffat Hassan, "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: sejajar di Hadapan Allah?, *Jurnal Ulumul Qur'an 1,* No. 04, tahun 1990, hlm, 48-49.

kekinian, seperti kekerasan, kesetaraan, penindasan, dan kemanusiaan secara global. Al-Jabiri menawarkan kebangkitan pemikiran keislaman bisa dicapai dengan cara berpikir kritis-filosofis (burhani), memandang tradisi lama sebaga acuan untuk bangkit bukan bersikap romantic terhadapnya.[34]

Secara tegas Munawir Sjadzali mengemukakan, bahwa misi Islam belumlah berakhir. Islam membawa ajaran tentang kebenaran yang abadi dan univiersal – terutama pesan tentang keadilan dan kemanusiaan. Baginya para ilmuan muslim harus selalu mengembangkan ajaran Islam, karena peradaban semakin maju dan berkembang. Untuk itu pemikiran para ilmuan Islam harus kreatif dan inovatif, tidak boleh *mandek.* Kebanyakan ilmuan hanya menafsirkan islam secara *harfiyah* atau tekstual tanpa peduli terhadap situasi dan kondisi yang senantiasa berkembang.[35] Kegelisahan Munawir Sjadzali ini merupakan bentuk respon terhadap pemahaman keagamaan yang hanya reaksioner-sektarian, dan nyaris tidak merespon isu-isu kekinian global, seperti hak asasi kemanusiaan.

Isu-isu kemanusiaan hingga kini belum tuntas. Di berbagai negara, Islam dunia masih belum sepenuhnya menunjukkan wajah damainya. Ijtihad kini mesti meperjuangkan hal-hal yang berdimensi kemanusiaan. Tidak pernah ada batasan golongan antar manusia satu dengan lainnya. Semua orang memiliki keinginan dan hak yang sama. Setiap orang ingi merdeka, baik dalam kehidupan sosial, agama, politik, ekonomi, dan kebudayaan. Hak manusiawi itu melekat sebagai sebuah kode etik bagi manusia lainnya, bahwa setiap pandangan dan ajaran tidak bertentangan dengan norma-norma kemanusiaan. Adapun adanya kontradiksi lebih banyak dipengaruhi oleh penafsiran yang bersifat ideologis semata.

Mashood Baderin berusaha menjembatani relasi HAM dan Islam. Oleh sebagian kelompok mencoba membeda-bedakan konsep keIslaman dan HAM. Kelompok yang berafiliasi radikal, berusaha menciderai dimensi kemanusiaan dalam ajaran Islam. sehingga Islam tidak dikenal sebagai agama ramah, namun penebar ancaman. Padahal, Islam sama sekali tidak demikian, Islam adalah agama yang ramah, santun, dan totalitas dalam membela hak-hak kemanusiaan. Usaha Mashood adalah membangun kembali relasi antara Islam dan HAM, karena ulah sebagian

---

[34] Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwīn al-'Aql al-'Arabi,* cet. Ke-4 (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi li al-Thaba'ah wa al-Nasr wa al-Tawzi', 1991), 37-40; Muhammad Abid al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam,* terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 200), 16.

[35] Lihat, Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 22.

kelompok yang tidak bertanggung jawab, seakan-akan Islam anti terhadap HAM.

Untuk membangun kembali relasi antara keduanya, Islam dan HAM, Mashood menawarkan keduanya untuk saling berdialog. Tentu upaya ini penting dilakukan, agar di masa depan tidak lagi muncul penafsiran yang keliru tentang kemanusiaan dalam tubuh umat Islam. Dialog keduanya dilakukan untuk mewariskan pemahaman kemanusiaan yang sesuai dengan ajaran Islam yang hakiki. Sudah semestinya umat Islam mendakwahkan dimensi-dimensi kemanusiaan, karena tujuan yang paling mendasar dari agama Islam, adalah kemanusiaan.

Upaya dialog Islam dan HAM adalah sebuah keniscayaan. Tradisi keIslaman tidak pernah bertentangan dengan terma-terma kemanusiaan sedikitpun. Islam membawa angin perubahan, dengan mengangkat derajat perempuan, menghentikan praktek perbudakan, dan menentang kekerasan. Islam selalu mengedepankan praktek-praktek yang ramah dalam berdakwah maupun dalam konteks wacana yang pernah berkembang. Tentu, HAM adalah bagian dari perkembangan, istilah kemanusiaan itu sendiri sudah menjadi ibadah bagi umat Islam, tentunya dalam menjaga toleransi antar sesama manusia tanpa memandang perbedaan apapun.

HAM International dan Hukum Islam: *Semipermeable, Intersubjektif Testability,* dan *Creative Imagination*

Hak asasi manusia internasional dan hukum Islam, sebagaimana Mashood Baderin haruslah senantiasa berdialektika secara intensif dalam menuntaskan wacana-wacana kemanusiaan. Dari sini penulis meminjam kerangka teori integrasi-interkoneksi keilmuan Prof. Amin Abdullah untuk menguji dan memetakan keduanya secara sistematis guna membangun paradigma keilmuan yang komprehensif dan tidak saling berdiri sendiri-sendiri (single entity). Alasan penulis menggunakan teori Prof. Amin Abdullah karena argument kesalingterbukaan antara disiplin keilmuan pada masa perkembangan Islam kontemporer sarat diperlukan, masing-masing rumpun keilmuan haruslah saling padu membangun bersama berdiri tegak dan tegas bahwa isu-isu kemanusiaan adalah masalah bersama, bukan saja masalah agama, budaya, politik, ataupun pengetahuan.

Dalam integrasi-interkoneksi keilmuan prof. Amin Abdullah[36] ada 3 klutser yang harusnya membangun paradigma dasar keilmuan, yakni *semipermeable, intersubjektif testability, dan creative imagination.*[37] Berikut penulis uraikan:

Pertama, Semipermeable, konsep ini berasal dari keilmuan biologi, dimana isu survival for the fittest yang paling menonjol. Hubungan antara ilmu yang berbasis pada "kausalitas" (*causality*) dan agama yang berbasis "makna" (*meaning*) adalah bercorak semipermeable, yakni antara keduanya saling menembus. Hubungan antara ilmu dan agama tidaklah dibatasi oleh tembok/dinding tebal yang tidak memungkinkan untuk berkomunikasi, tersekat atau terpisah sedemikian ketat dan rigidnya, melainkan saling menembus, saling merembes. Saling menembus secara sebagian, dan bukannya secara bebas dan total. Masih tampak garis batas demarkasi antar bidang disiplin ilmu, namun ilmuan antar berbagai disiplin tersebut saling membuka diri untuk berkomunikasi dan saling menerima masukan dari disiplin di luar bidangnya. Hubungan saling menembus ini dapat bercorak klarifikatif, komplementatif, afirmatif, korektif, verifikatif maupun transformatif.[38]

Kedua, Intersubjective Testability (keterujian intersubjektif), ini rambu-rambu kedua yang menandai hubungan antara ilmu dan agama yang bercorak dialogis dan integratif. Baik objek maupun subjek masing-masing berperan besar dalam kegiatan keilmuan. Data tidak dapat terlepas sama sekali dari penglihatan pengamat (*The data are not "independent of the observer"*), karena situasi di lapangan selalu diintervensi oleh ilmuan sebagai experimental agent itu sendiri. Oleh karenanya *concepts* bukanlah diberikan begitu saja oleh alam, namun dibangun atau dikonstruk oleh ilmuan itu sendiri sebagai yang kreatif (*creative thinker*). Oleh karenanya, pemahaman tentang apa yang disebut dengan objektif harus disempurnakan menjadi *intersubjective testability*,

---

[36] Baca selengkapnya, Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 388; Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi; Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 282.

[37] Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual Amin Abdullah, Person, knowledge and institution,* Buku 1, 2 dan 3 (Yogyakarta: Suka Press, 2013), 816; Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 79-80.

[38] Amin Abdullah, "Agama, Ilmu dan Budaya; Kontribusi Paradigma Integrasi-Interkoneksi Ilmu dalam Menghadapi Isu-Isu Islamic Studies Kontemporer", disampaikan pada Seminar Nasional dengan tema *"Praksis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Transformasi Islamic Studies"* oleh Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 22-23 Oktober 2014, 7; Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual Amin Abdullah, Person, knowledge and institution,* 816-819.

yakni ketika semua komunitas keilmuan ikut bersama-sama berpartisipasi menguji tingkat kebenaran penafsiran dan pemaknaan data yang diperoleh peneliti dan ilmuan dari lapangan.[39]

Ketiga, Creative Imagination (imaginasi kreatif), meskipun logika induktif-deduktif telah dapat menggambarkan secara tepat bagain tertentu dari cara kerja ilmu pengetahuan, namun sayang dalam uraian umumnya meninggalkan peran imajinasi kreatif dari ilmuan itu sendiri dalam kerja ilmu pengetahuan. Memang ada logika untuk menguji teori tetapi tidak ada logika untuk menciptakan teori. Prof. Amin menguraikan lebih jauh, yakni creative imagination, yang mampu menghubungkan dan mendialogkan antara keilmuan fiqh dan keilmuan sosial kontemporer, dan lebih spesifik lagi, antara keilmuan fiqh pernikahan dan gender issues di era sekarang.[40]

Hak Asasi Manusia dan Hukum Islam, *pertama* haruslah bersifat *semipermeable,* keduanya harus saling terbuka, saling koresksi, dan juga saling membangun. Keduanya tidak boleh saling membatasi satu sama lain berdiri sendiri-sendiri, jika terjadi demikian maka antara HAM dan Hukum Islam tidak akan pernah ketemu ujungnya, keduanya hanya akan terus memunggungi tanpa saling mendukung dan bersentuhan. Dengan konsep ini antara disiplin Ham dan Hukum Islam harus saling membuka diri untuk kritik membangun respon bersama terhadap isu-isu kemanusiaan, kesetaraan dan keadilan. Tanpa adanya saling pengertian dan saling mendorong untuk kebaikan, maka Hukum Islam selamanya hanya akan bicara Islam 'lokalitasnya' tanpa bicara Hak Asasi Manusia secara global (*wordl history*), begitu sebaliknya dengan Hak Asasi Manusia Internasional.

Kedua, Hukum Islam dan HAM Internasional juga harus saling teruji atau *intersubjektif testability*, masing-masing membangun pandangan kesepadanan pentingnya "mengakhiri" wacana-wacana kemanusiaan secara praksis. HAM Internasional memandang Hukum Islam sebagai satu dari sekian banyak bagian landasan lahirnya hak asasi manusia berperan andil penting dalam ikut serta menuntaskan problem kemanusiaan global. Demikian pula dengan Hukum Islam juga memandang HAM Internasional adalah consensus global dalam wacana

---

[39] Amin Abdullah, "Agama, Ilmu dan Budaya; Kontribusi Paradigma Integrasi-Interkoneksi Ilmu dalam Menghadapi Isu-Isu Islamic Studies Kontemporer", disampaikan pada Seminar Nasional dengan tema *"Praksis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Transformasi Islamic Studies"* oleh Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 22-23 Oktober 2014, 10; Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual Amin Abdullah, Person, knowledge and institution,* 808-816.

[40] Ibid, 14-15.

kemanusiaan, Islam yang menjadi bagian dari dunia global lintas agama dan peradaban niscaya berbicara dan ikut menuntaskan isu-isu kemanusiaan secara bersama-sama, tanpa memandang identitas Timur dan Barat, bahkan agama sekalipun.

Ketiga, penyatupaduan konsep antara HAM Internasional dan Hukum Islam adalah usaha imaginasi-kreatif (*creative imagination*), keduanya saling membangun secara inovatif menghadirkan solusi kemanusiaan, baik dari disiplin agama, dan masyarakat dunia. HAM Internasional berpandangan bahwa hak asasi manusia dibangun dalam lintasan peradaban, baik agama, Negara, maupun budaya. Untuk itu perlunya membangun kesadaran kritis-kultural adanya respon secara global perlunya mewacanakan bahwa agama atau Hukum Islam meninggalkan lokalitasnya untuk bicara persoalan-persoalan global seperti hak asasi kemanusiaan. Hal ini diperlukan adanya usaha kreatif-interpretatif dalam menghadirkan penafsiran-penafsiran Hukum Islam yang baru, segar, dan juga berani untuk ikut peduli melintasi agama demi peradaban kemanusiaan secara umum atau global.

Sebagaimana usaha Mashood Baderin dalam membangun kembali relasi titik temu antara Islam dan HAM Internasional, Integrasi-Interkoneksi keilmuan Prof. Amin Abdullah juga berusaha menjadi jembatan antara ilmu-ilmu keIslaman dan science (social-science). Usaha pembaharuan yang juga pernah dilakukan oleh berbagai pembaharu pemikiran (ilmuwan muslim), adalah demi terjalinya relasi keilmuan, dimana satu sama lain saling melengkapi dalam lintas disiplin keilmuan. Termasuk, antara Islam dan humanities (kemanusiaan), keduanya dewasa ini telah terbangun jarak, sehingga perlu usaha terus menerus demi merespon masalah-masalah dalam kehidupan publik-sosial dan publik-keagamaan.

PENUTUP

Dikotomi antara konsep Hak Asasi Manusia dan Hukum Islam haruslah "dituntaskan", keduanya berada pada satu ujung tujuan, yakni keadilan, kesetaraan dan kemanusiaan. Urusan kemanusiaan adalah urusan bersama tanpa memandang kepentingan apapun, baik agama, politik, budaya, bahkan pengetahuan. Rasa kemanusiaan harus ditumbuhkan atas dasar solidaritas yang tinggi. Jika tidak adanya kesalingpaduan dan kesemengertian antara konsepsi kemanusiaan dalam bingkai keagamaan atau tauhid maka pemahaman tentang kemanusiaan haruslah dibebaskan dari segala bentuk kepentingan identitas. Hukum Islam – terutama –

haruslah keluar dari "lokalitas"-nya untuk bicara hukum kemanusiaan secara global.

DAFTAR RUJUKAN

Abd. Salam Arief, *Konsep Ummah dalam Piagam Madinah*, dalam Jurnal al-Jamiah No. 50, Tahun 1992.

Abid al-Jabiri, Muhammad. *Takwīn al-'Aql al-'Arabi,* cet. Ke-4. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi li al-Thaba'ah wa al-Nasr wa al-Tawzi', 1991.

________________________ *Post-Tradisionalisme Islam,* terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 200.

Abou Fadhl, Khaled M. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif,* terj. Cecep Lukman Hakim. Jakarta: Serambi, 2004.

Abshar Abdala, Ulil. *Menjadi Muslim Liberal*. Jakarta: Nalar, 2005.

__________________ "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", *Kompas,* 18 November 2002.

Abu-Rabi', Ibrahim M. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in The Modern Arab World*. New York: State University of New York Press, 1996.

Ahmed an-Naim, Abdullahi. *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam,* terj. Ahmad Suadey. Yogyakarta: LKiS, 1997.

Ali Enginer, Asghar. *Islam dan Pembebasan,* terj. Hairus Salim. Yogyakarta: LKiS, 2007.

Amer Ali, Syed. *The Spirit of Islam,* terj. Margono. Yogyakarta: Navila, 2008.

Amin Abdullah, "Agama, Ilmu dan Budaya; Kontribusi Paradigma Integrasi-Interkoneksi Ilmu dalam Menghadapi Isu-Isu Islamic Studies Kontemporer", disampaikan pada Seminar Nasional dengan tema *"Praksis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Transformasi Islamic Studies"* oleh Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 22-23 Oktober 2014.

_______________ *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

_______________ *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

_______________ *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Arief, Abd Salam. *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam Antara Fakta dan Realita: Kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmud Syaltut*. Yogyakarta: LESFI, 2003.

Baderin, Mashood. *Hukum Hak Asasi Manusia Dan Hukum Islam,* terj. Musa Kahzim. Jakarta: KomnasHAM, 2010.

Badruzzaman, Abad. *Kiri Islam Hasan Hanafi: Menggugat Kemapanan Agama dan Politik*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005.

Barton, Greg. *Biografi Gus Dur*, terj. Lie Hua. Yogyakarta: LKiS, 2010.

Bayat, Asef. *Post-Islamisme,* terj. Faiz Tajul Milah. Yogyakarta: LKiS, 2011.

Berting, Jan. et al., *Human Rights in a Pluralist World: Individuals and Collectivities*, First. Edition. London: Meckler, 1990.

Fajar Riyanto, Waryani. *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual Amin Abdullah, Person, knowledge and institution,* Buku 1, 2 dan 3. Yogyakarta: Suka Press, 2013.

Hamdi Zaqzuq, Mahmud. *Reposisi Islam di Era Globalisasi*, terj. Abdullah Hakam Shah. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Hassan, Riffat. "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: sejajar di Hadapan Allah?, *Jurnal Ulumul Qur'an 1,* No. 04, tahun 1990.

Hanafi, Hasan. *Min al-Aqidah ila al-Tsawrah al-Muqaddimat al-Nadhariyat*. Beirut: Dar al-Tanwir li al Thiba'ah wa al-Nasyr, t.th.

Hilmy, Masdar. *Islam Profetik: Subtansiasi Nilai-nilai Agama dalam Ruang Publik*. Yogyakarta: Kanisius, 2008.

Huda, Nor. *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Arruz Media, 2007.

Karim, M. Abdul. *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2009.

Machasin. *Islam Dinamis Islam Harmonis*. Yogyakarta: LKiS, 2011.

Madjid, Nurcholis. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2010.

Magnis Suseno, Franz. *Etika Politik Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*.Jakarta: Gramedia, 1994.

Mubarak, M. Zaki. *Geneaologi Islam Radikal Di Indonesia: Gerakan, Pemikiran, dan Prospek Demokrasi*. Jakarta: LP3ES, 2007.

Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Beberapa Aspeknya*, vol. . Jakarta: UI Press, 1985.

Pribadi, Airlangga. *Post-Islam Liberal: Membangun Dentuman, Mentradisikan Ekperimentasi*. Bandung: Gugus Press, 2002.

Rahman, Fazlur. *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, terj. Taufik Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1994.

Sjadzali, Munawir. *Ijtihad Kemanusiaan.* Jakarta: Paramadina, 1997.

Steiner, Henry J. *International Human Rights in Context*, *Law*, *Politics, Moral*. New York: Oxford University Press, 2000.

Sukardja, Ahmad. *Piagam Madinah Dan Undang-Undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama Dalam Masyarakat Yang Majemuk* (Jakarta: UII Press, 1995.

Syarifuddin, Amir. *Meretas Kebekuan Ijtihad: Isu-Isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*. Jakarta: Ciputat Press, 2002.

Wahid, Abdurrahman. *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Keindonesiaan dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

--------------------_________________ *Tuhan Tidak Perlu Dibela*. Yogyakarta: LKiS, 1999.

--_________________ "Islam, Anti-Kekerasan dan Transformasi Sosial", dalam *Islam Tanpa Kekerasan,* terj. M. Taufiq Rahman. Yogyakarta: LKiS, 1998.

--_________________ "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam", Pengantar dalam, Nurcholis Madjid, *Islam Universal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Watt, W. Montgomery. *Islamic Political Thought.* Ediburg: Ediburg University Press, 1968.

Wijaya, Aksin. *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam Yang Tak Kunjung Usai di Nusantara*. Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2011.

_____________ *Hidup Beragama: Dalam Sorotan UUD 1945 dan Piagam Madinah* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2009.

_____________ *Satu Islam, Ragam Epistemologi; Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.

TAFSIR KORUPSI
(Pendekatan tafsir *Maudhu'i* dalam ayat-ayat Korupsi)

Suad Fikriawan

PENDAHULUAN

Korupsi adalah kejahatan manusia yang hampir pernah dilakukan oleh negara-negara di dunia, baik di negara industri maupun negara berkembang. Di Indonesia, korupsi sudah menjadi penyakit akut, merasuk dalam sendi-sendi kehidupan sosial dan pemerintahan, serta sudah sangat mengakar dalam budaya hidup, perilaku dan cara berpikir sebagian besar masyarakat. Jaringan korupsi kelihatan benar-benar telah terajut di seluruh sektor kehidupan, sejak dari istana sampai pada tingkat kelurahan bahkan RT. Korupsi telah menjangkiti birokrasi dari atas hingga terbawah, lembaga perwakilan rakyat, lembaga militer, dunia usaha, perbankan, KPU, organisasi kemasyarakatan, dunia pendidikan, lembaga keagamaan, bahkan lembaga-lembaga yang bertugas memberantas korupsi, seperti kepolisian, kehakiman dan kejaksaan.[1] Sementara itu, *political will* pemerintah Indonesia masih berjalan terseok-seok dikarenakan benturan kepentingan berbagai pihak. Kenyataan ini sungguh semakin memperkecil harapan untuk dapat memberantas korupsi di negara berpenduduk mayoritas muslim ini. Ironisnya dalam banyak ayat al-Qur'an dan hadits Nabi, berbagai istilah yang disebutkan sudah mengisyaratkan kejahatan korupsi namun penghayatan serta pemahaman masyarakat muslim Indonesia dalam praktiknya masih jauh dari cita-cita Al-Qur'an. [2]

Kerugian yang paling substantif dari tindakan korupsi adalah merampas hak-hak orang lain, bahkan, secara luas seluruh rakyat merasakan dampak buruk korupsi, serta sistem perekonomian pun menjadi sangat terganggu. Sedangkan dalam

---

[1] Nurul Irfan, "Azyumardi Azra" dalam Korupsi dalam Hukum Pidana Islam (Jakarta: Amzah, 2012), ix

[2] Irfan, "Azyumardi Azra" Korupsi dalam..., xi

ajaran Islam sendiri, korupsi merupakan tindakan yang bertentangan dengan prinsip keadilan, akuntabilitas, dan tanggung jawab. Korupsi dengan segala dampak negatifnya yang menimbulkan berbagai distorsi, kerusakan terhadap kehidupan negara dan bermasyarakat, dapat dikategorikan termasuk perbuatan dhalim dan merusak tatanan dunia dan sangat dibenci Allah. sementara menurut *Transparency International Indonesia* (TII) tahun 2010 disebutkan bahwa Indonesia yang mayoritas penduduknya muslim berada di peringkat ke-110 dari 178 jumlah negara yang disurvei dengan IPK (Indek Persepsi Korupsi) 2,8. Di Asia Tenggara, Indonesia menduduki posisi keempat dari 10 negara yang disurvei berdasarkan indeks persepsi korupsi. Artinya perilaku korup yang dilakukan di berbagai bidang tidak disertai pemahaman yang baik oleh masyarakat terkait besarnya resiko yang diakibatkan dari kejahatan korupsi, sehingga budaya korupsi sulit dihapuskan.[3]

Hal lainnya yang menjadikan rumit dalam menanggulangi korupsi adalah hal ironis yang dikemukakan beberapa orang bahwa korupsi hanya merupakan dosa kecil dan dianggap wajar terjadi, atau bahkan dinilai sangat wajar bila dilakukan kalangan pejabat atau mantan pejabat. Lebih naif lagi, pendapat semacam ini didukung kalangan agamawan dengan mengemukakan konsep *kafarah al-Dhunub*, penebusan dosa. Hasilnya, setelah sebagian koruptor diproses secara hukum atau terbebas dari bidikan hukum, mereka merasa aman dan tenang setelah "membayar" nya dengan banyak beribadah, seperti umrah atau membiayai orang lain untuk umrah, membantu kaum dhuafa, fakir miskin, anak yatim, membangun masjid dan bersedekah. Tentu, cara berpikir dan pemahaman agama seperti ini sangat keliru. Menganggap korupsi mudah ditebus dengan sekedar beramal saleh, shalat, umrah, yang tidak dapat dibenarkan. Harus ditekankan bahwa korupsi bukan dosa kecil, tetapi dosa besar karena jelas dampak negatifnya sangat besar terhadap seluruh rakyat, bangsa dan negara. Telah banyak langkah teoritis dan praktis yang dicanangkan pemerintah dalam upaya memberantas korupsi di negeri ini. Sebagai contoh, pada era pemerintahan Susilo Bambang Yudhoyono (SBY),

---

[3] Irfan, "Azyumardi Azra" Korupsi dalam..., xi

pemberantasan tindak korupsi masih menjadi prioritas dan agenda utama, Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) dalam beberapa tahun terakhir ini semakin gemar melakukan pemantauan dan penangkapan terhadap para pejabat yang melakukan tindakan korupsi, hasilnya dapat dikatakan signifikan karena terbukti sudah banyak para pejabat negara yang divonis penjara. [4]

Sejalan dengan hal itu juga, Studi dan riset mengenai perilaku korupsi melalui berbagai perspektif seperti perspektif sosiologi, psikologi, politik, ekonomi, dan hukum mungkin sudah banyak dilakukan. Akan tetapi, kajian secara serius mengenai tindakan korupsi dalam perspektif al-Qur'an dapat dikatakan masih langka. Padahal, pendekatan seperti ini sangat menarik dan bermanfaat dalam upaya memberikan kontribusi ilmiah sekaligus memperkaya khazanah pemikiran Islam dalam bidang tafsir al-Qur'an. Adapun kajian ini difokuskan pada pembahasan teks dan konteks ayat-ayat korupsi serta kontekstualisasinya dalam kasus-kasus yang terjadi di Indonesia.

DEFINISI KORUPSI

Awal mulanya, istilah korupsi dapat kita dapati dalam bahasa latin, yaitu *corruption* atau *corruptus* yang dalam bahasa Inggris menjadi *corruption* atau *corrupt*.[5] Secara etimologi korupsi berarti kebusukan, kebejatan, tidak jujur, dapat disuap, tidak bermoral, penyimpangan dari kesucian, kata-kata yang menghina atau memfitnah. Robert Klitgaard mendefinisikan kata korupsi secara terminologi, yaitu "*corruption is the abuse of public power for private benefit*" (penyalahgunaan kekuasaan publik untuk keuntungan pribadi).[6] Andi Hamzah, dalam kamus hukumnya mendefinisikan korupsi sebagai suatu perbuatan buruk, busuk, bejat, suka disuap, perbuatan yang menghina atau memfitnah,

---

[4] Irfan, "Azyumardi Azra" Korupsi dalam..., xii

[5] Andi Hamzah, Pemberantasan Korupsi Melalui Hukum Nasional dan Internasional (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), 4

[6] Robert Klitgaard dkk, Penuntun Pemberantasan Korupsi dalam Pemerintahan Daerah, terj. Hermoyo (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002), 3

menyimpang dari kesucian dan tidak bermoral.[7] Sedangkan menurut J.C.T Simorangkir dalam kamus hukumnya memberikan pengertian bahwa korup berarti busuk, palsu, suap, buruk, rusak, suka menerima uang sogok, menyelewengkan uang/barang milik perusahaan atau negara, menerima uang dengan menggunakan jabatannya untuk kepentingan pribadi. Korupsi juga berarti memungut uang bagi layanan yang sudah seharusnya diberikan, atau mengguanakan wewenang untuk mencapai tujuan yang tidak sah.[8]

Kesepakatan dunia internasional mengenai pengertian korupsi berdasarkan Black Law Dictionary, yaitu: *Corruption an act done with an intent to give some advantage inconsistence with official duty and the rights of others. The act of an official or fiduciary person who unlawfully and wrongfully uses his station or character to procure some benefit for himself or for another person, contrary to duty and the rights of others.*[9] Sedangkan menurut perspektif hukum di Indonesia, definisi korupsi secara gamblang dijelaskan dalam UU No. 31 Tahun 1999 yang telah diubah dengan UU No. 20 Tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi. Di dalamnya dijelaskan bahwa korupsi adalah usaha memperkaya diri atau orang lain atau suatu korporasi dengan cara melawan hukum. Ada 13 pasal dalam UU tersebut yang menjelaskan bentuk-bentuk pidana korupsi. Berdasarkan pasal-pasal tersebut, ada 30 bentuk/jenis tindak pidana korupsi yang dapat dikenakan sanksi hukum. Ketigapuluh bentuk/jenis tindak pidana korupsi tersebut pada dasarnya dapat dikelompokkan sebagai berikut: (1) Suap-menyuap, (2) Penggelapan dalam jabatan, (3) Pemerasan, (4) Perbuatan curang,

---

[7] Andi Hamzah, Kamus Hukum (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986), 339

[8] J.C.T Simorangkir, Kamus Hukum (Jakarta:Sinar Grafika, 2006), 89.

[9] Korupsi adalah suatu perbuatan yang dilakukan dengan sebuah maksud untuk mendapatkan beberapa keuntungan yang bertentangan dengan tugas resmi dan kebenaran-kebenaran lainnya. Suatu perbuatan dari sesuatu yang resmi atau kepercayaan seseorang yang mana dengan melanggar hukum dan penuh kesalahan memakai sejumlah keuntungan untuk dirinya sendiri atau orang lain yang bertentangan dengan tugas dan kebenaran-kebenaran lainnya. Bryan A. Garner, Black’s Law Dictionary (USA: Thomson West, 2004), 371

(5) Benturan kepentingan dalam pengadaan, dan (6) Gratifikasi.[10] Dalam bahasa Arab, salah satu istilah korupsi juga disebut sebagai *rishwah* yang berarti penyuapan. Rishwah juga diartikan sebagai uang suap. Selain dinilai sebagai tindakan merusak dan khianat, korupsi juga disebut *fasad* dan *ghulul.*[11] Dari uraian di atas, dapat diketahui bahwa arti dan kandungan makna korupsi sangat luas, tergantung dari bidang perspektif yang dilakukan.

KORUPSI DALAM ULASAN SEJARAH

Korupsi telah dipraktekkan sejak milenium sebelum masehi oleh masyarakat Yunani Kuno dan India Kuno. Dalam hukum Manu misalnya, disebutkan bahwa "para pejabat yang korup yang menerima suap dari orang-orang desa harus diusir dari kerajaan dan harta kekayaan mereka disita." Kemudian di Kerajaan Romawi, korupsi diyakini mempunyai tingkat intensitas dan keragaman yang lebih besar dibandingkan korupsi di Yunani. Hal itu karena Romawi merupakan kekaisaran yang besar sejak abad 200 SM yang mengalami banyak perubahan di bidang ekonomi, politik, dan budaya. Bentuk-bentuk korupsi di Romawi, selain dari praktik suap, juga meliputi penyalahgunaan wewenang, korupsi transaksi, korupsi pemerasan, dan sebagainya. Contoh kasus korupsi yang terkenal dari emperium Romawi ini rata-rata terjadi pada para hakim, di mana pada saat itu kekuasaan peradilan dialihkan ke tangan senat yang diisi oleh para kesatria Romawi, dengan demikian para hakim rentan akan menerima uang suap untuk memberikan keputusan tertentu yang bertendensi. Kasus ini dialami oleh Gubernur Gaius Verres (115-34 SM) yang ia diajukan ke pengadilan besar pada abad ke 70-SM. Laporan yang diterima bahwa sang Gaius berhasil melakukan penyuapan terhadap banyak senator yang menjadi hakim untuk memeriksa kasusnya atau masalahnya, meskipun pada kenyataannya sang Gaius tidak dapat mendekati hakim ketua, Cicero. Selain itu didapati Gaius Verres

[10] M. Syamsa Ardisasmita, Definisi Korupsi Menurut Perspektif Hukum dan Announcement untuk Tata Kelola Pemerintahan yang lebih Terbuka, Transparan dan Akuntabel (Jakarta,: KPK, 2006), 4

[11] Ahmad Warson Munawwir, Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia (Yogyakarta: Ponpes Krapyak al-Munawwir, 1884), 537, 1089, 1134. Kata fasad/Ifshad dalam kamus ini diartikan mengambil harta secara zalim

memeras orang tua atau sanak keluarga seorang terhukum mati untuk menentukan bagaimana hukuman mati dilaksanakan atau agar terhukum mati dapat dikubur dengan semanusiawi mungkin.[12]

Dalam bingkai sejarah masa awal Islam (pada masa Nabi, sahabat, dan tabi'in) tindakan korupsi ini pernah dilakukan oleh masyarakat arab masa itu. Sebagai contoh pada ada kasus pemberian hadiah kepada para pejabat, yang dalam hadis disebutkan bahwa salah seorang sahabat bernama Ibnu al-Lutbiyyah diutus Rasulullah untuk menarik zakat di komunitas Bani Sulaim. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Bukhari dari Abu Hamid as-Sa'idi berkata bahwa :"*Nabi menugaskan seorang laki-laki dari Bani Asad yang disebut Ibn al-Lutbiyah untuk mengambil zakat, kemudian setelah kembali ia berkata (kepada Nabi): "Ini untuk Tuan dan ini diberikan kepadaku", kemudian Nabi naik ke mimbar, begitu juga yang dikatakan Sufyan (perawi), kemudian Nabi memuji Allah dan menyanjung-Nya lalu bersabda: "Apa-apaan petugas ini, aku utus kembali seraya berkata, "ini untukmu dan ini untukku?" maka cobalah ia duduk (saja) di rumah orang tuanya (tidak menjadi petugas) dan mengandaikan ia diberi hadish atau tidak? Demi Zat yang diriku berada di tangan-Nya, maka ia tidak mendapat apa-apa kecuali datang di hari kiamat dengan memikul di atas leher, kalaupun berupa unta, sapi atau kambing yang semuanya meringikik." Kemudian Nabi mengangkat tangannya sampai kulihat putihnya ketiak beliau (kata rawi) dan bersabda: "bukankah telah aku sampaikan?" diulanginya tiga kali.* (H.R. Bukhari). Dalam konteks hadis tersebut Rasulullah Saw melakukan pemeriksaan terhadap pejabat tersebut setelah melaksanakan tugasnya dan menyatakan bahwa hadiah yang diterima petugas adalah bentuk korupsi (*ghulul*). .[13]

Di Indonesia sendiri pada zaman kerajaan kuno bentuk korupsi marak terjadi di emperium kerajaan-kerajaan Singosari, Demak, Majapahit, dan kerajaan lain, di mana tanah-tanah luas adalah milik raja, dan dikelola oleh para bangsawan atau pangeran,

---

[12] Syed Husein Alatas, *Sosiologi Korupsi*, (Jakarta: LP3ES, 1986). 12

[13] Syamsul Anwar *Sejarah Korupsi dan Perlawanan Terhadapnya di Zaman Awal Islam ; Perspektif Studi Hadis*, dalam Hermenia (Yogyakarta: PPs Sunan Kalijaga Vol.4 No. 1 2005), 108

yang tugas mereka menarik upeti, sewa atau pajak pada para rakyat, Kemudian para rakyat menyerahkan hasilnya pada para bangsawan atau pangeran dan raja dengan persentase tertentu. Pada saat itu bentuk pembayaran berupa uang, akan tetapi sering pula mereka dipaksa membayar dengan tenaga kasar untuk memenuhi keperluan kerajaan. Dan itu kadang menekan dan menyiksa masyarakat kecil.[14] Dengan pesatnya perkembangan peradaban manusia seiring luasnya pengetahuan manusia, maka demikian halnya dengan tindakan korupsi yang terdapat pada sistem pemerintahan negara-negara, termasuk Indonesia.

KATEGORISASI KORUPSI

Perluasan makna korupsi yang diakibatkan oleh perkembangan berbagai kasus yang terjadi di dunia dan khsuusnya indonesia, mendorong perlunya mencermati dan meneliti kembali istilah korupsi secara lebih luas. Berikut kategorisasi korupsi dari tinjauan yuridis, berdasarkan rumusan pasal-pasal dalam Undang-Undang Nomor 31 Tahun 1999 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi. Diawali dari pasal 2 sampai dengan pasal 13 UU PTPK, berikut beberapa kategori korupsi yang dapat ditarik dari rumusan pasal 2 sampai dengan 13 UU PTPK tersebut, di antaranya:

1. **Memperkaya diri sendiri**, memperkaya orang lain, dan memperkaya korporasi. Memperkaya artinya menjadikan lebih kaya, yaitu suatu perbuatan yang menjadikan bertambahnya kekayaan. Menurut Andi Hamzah, menjadikan orang yang belum kaya menjadi kaya atau orang yang sudah kaya bertambah kaya.[15]
2. **Penyalahgunaan kewenangan**, penyalahgunaan kesempatan dan penyalahgunaan sarana. Pada umumnya, kesempatan ini diperoleh atau didapat sebagai akibat adanya kekosongan atau kelemahan dari ketentuan-ketentuan

[14] Husein Alatas, *Korupsi, Sifat, Sebab, dan Fungsi*, (Jakarta: LP3ES, 1987). 8

[15] Andi Hamzah, Korupsi di Indonesia, Masalah dan Pemecahannya (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1991), 92.

tentang tata kerja tersebut atau kesengajaan menafsirkan secara salah terhadap ketentuan-ketentuan tersebut.[16]

3. **Penyuapan**. Yaitu perbuatan dengan memberi dan menjanjikan sesuatu kepada pegawai atau penyelenggara negara supaya pegawai atau penyelenggara negara tersebut berbuat sesuatu atau tidak berbuat sesuatu dalam jabatannya sehingga bertentangan dengan kewajibannya.[17]
4. **Penggelapan**. Yaitu menguasai secara melawan hukum suatu benda yang seluruh atau sebagiannya adalah kepunyaan orang lain, yang ada padanya bukan karena kejahatan.[18]
5. **Gratifikasi**. Adanya pemberian kepada pegawai negeri atau penyelenggara negara. Pemberian tersebut berhubungan dengan jabatan dari pegawai negeri atau penyelenggara negara yang menerima pemberian dan berlawanan dengan kewajiban atau tugas dari pegawai negeri atau penyelenggara negara yang menerima pemberian tersebut.[19]
6. **Pungutan di luar kewajiban**. Yaitu memberikan pekerjaan atau menyerahkan barang kepada pegawai negeri atau penyelenggara negara yang meminta atau menerima pekerjaan atau penyerahan barang padahal diketahui bahwa kewajiban tersebut sebenarnya tidak ada. [20]

TEKS DAN KONTEKS AYAT "KORUPSI" DALAM AL-QUR'AN

Pada mulanya, al-Qur'an telah menyebutkan beberapa term pada ayat-ayat yang berkaitan dengan tindakan curang terhadap harta maupun penyalahgunaan wewenang. Seperti, *dalw* (penyuapan), *ghulul* (penghianatan), *saraqah* (pencurian). Namun, melihat perkembangan definisi korupsi yang semakin variatif, maka seiring perkembangan itu pula term-term tersebut

[16] R. Wiyono, Pembahasan Undang-Undang Tindak Pidana Korupsi (Jakarta: Sinar Grafika, 2005), 39.

[17] Adami Chawazi, Hukum Pidana Materiil..., 58

[18] R. Wiyono, Pembahasan Undang-Undang......,69

[19] R. Wiyono, Pembahasan Undang-Undang....., 110

[20] R. Wiyono, Pembahasan Undang-Undang......,101

mengalami perluasan makna yang cukup signifikan. Al-Qur'an menjelaskan term-term tersebut sebagai berikut:

1. Dalw

   Term *dalw* dapat terdapat dalam al-Qur'an surat al-Baqarah [2] ayat 188:

وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ

لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ١٨٨

Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang bathil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebahagian daripada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui (QS Al-Baqarah-188)

Surat al-Baqarah termasuk dalam kategori surat Madaniyyah, surat ini terdiri dari 286 ayat. Dari sisi urutan turunnya, surat ini berada pada urutan ke-87 dari 114 surat, sedangkan dari sisi penyusunan dan penulisannya pada *Mushaf Utsmani* surat ini terletak pada urutan ke-2 dari 114 surat.[21] Ayat ini turun berkenaan dengan kasus Umru'ul-Qais ibn 'Abis dan 'Abdan ibn Ashwa' Al-Hadrami yang bertengkar dalam soal tanah. Umru-ul Qais berusaha mendapatkan tanah itu agar dapat menjadi miliknya dengan bersumpah di depan hakim.[22] Sedang dalam sumber lain, Ali ibn Abi Thalib meriwayatkan, dari Ibn Abbas , bahwa ayat ini turun berkenaan dengan seseorang yang mempunyai tanggungan harta kekayaan tetapi dalam hal ini tidak ada saksi terhadapnya, lalu ia mengingkari harta itu dan mempersengketakannya kepada penguasa. Sementara itu ia sendiri mengetahui bahwa harta itu bukan menjadi haknya, dan mengetahui bahwa ia berdosa, memakan barang haram.[23]

---

[21] M.M. al-A'zami, Sejarah Teks Al-Qur'an, (Jakarta: Gema Insani Press, 2014), 74

[22] Shaleh, Asbabun Nuzul, (Bandung: Penerbit Diponegoro, 2011), 191

[23] Ibn Kathir, Lubab al-Tafsir min Ibn Kathir, terj. M Abdul Ghoffar EM dan Abdurrahim Mu'thi (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2004), Vol.1, 360-361

Dalam Tafsir Al-Mishbah, Quraisy Shihab menjelaskan Firman-Nya: *Janganlah kamu memakan harta kamu* di antara kamu *dengan jalan yang batil dan menurunkan timbamu kepada hakim*, yakni yang berwewenang memutuskan, dengan tujuan *supaya kamu dapat memakan sebagian daripada harta orang lain itu dengan jalan* berbuat *dosa*, padahal kamu telah *mengetahui* buruknya perbuatan itu. Ayat tersebut dapat juga bermakna janganlah sebagian kamu mengambil harta orang lain dan menguasainya tanpa hak, dan jangan pula menyerahkan urusan harta kepada hakim yang berwewenang memutuskan perkara bukan untuk tujuan memperoleh hak kalian, tetapi untuk mengambil hak orang lain dengan melakukan dosa, dan dalam keadaan mengetahui bahwa kalian sebenarnya tidak berhak.[24]

Kata *al-bathil* merupakan derivasi dari kata al-*buthlaan* yang berarti curang atau merugikan. Menurut M. Quraish Shihab makna batil dalam ayat ini adalah segala sesuatu yang tidak hak, tidak dibenarkan oleh hukum, serta tidak sejalan dengan tuntunan ilahi walaupun dilakukan atas dasar kerelaan yang berinteraksi.[25] Sedangkan kata *al-dalw* atau *al-idlaa* pada mulanya bermakna menurunkan timba guna mengambil air. Menurut Raghib Asfahani term *dalw* merupakan pinjaman kata dari التوصّل الى الشيء yakni berharap dengan sesuatu sebagai perantara. Sehingga makna yang dimaksud dalam ayat di atas adalah menyuap hakim, qadhi, dan sebagainya yang memiliki wewenang membebaskan sang penyuap dari tuntutan maupun jeratan hukum.[26]

Dalam ayat ini suap diibaratkan dengan perbuatan menurunkan timba ke dalam sumur untuk memperoleh air. Timba yang turun tidak terlihat oleh orang lain, khususnya yang tidak berada di dekat sumur. Penyuap menurunkan keinginannya kepada yang berwewenang memutuskan sesuatu, tetapi secara sembunyi-sembunyi dan dengan tujuan mengambil sesuatu secara tidak sah. Salah satu upaya untuk memperoleh harta dengan cara yang batil

---

[24] M. Quraish Shihab, Tafsir al-Mishbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an (Jakarta: Lentera Hati, 2011), Vol.1, 497-499

[25] M. Quraish Shihab, Tafsir al-Mishbah......., 498

[26] Raghib Asfahani, Mufrad fi Gharibil Qur'an (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.) 171

adalah membawa urusan harta ke pengadilan, dengan tujuan untuk merebut harta orang lain. Hal ini kemudian dapat menimbulkan *rishwah*, dan atau dengan cara mengajukan bukti-bukti dan argumen untuk mempengaruhi keputusan hakim. Ayat di atas jika dikaitkan dalam konteks korupsi, memuat makna yang begitu tegas melarang memakan harta orang lain atau menggunakan harta dengan cara yang batil. Mengambil harta dengan cara semacam inilah yang dilarang keras dalam agama. Maka dapat dikesimpukan bahwa ayat ini ketika dibaca dari sudut pandang *setting historis* turunnya ayat tersebut, jelas bahwa al-Qur'an melarang keras adanya transaksi keuangan untuk "melicinkan" perkara. [27]

Berikut tabel perbandingan antara kategori korupsi dan *dalw*:

Korupsi	*Dalw*
Memperkaya diri sendiri atau orang lain Merugikan keuangan negara Penyalahgunaan kewenangan Penyuapan Penggelapan Gratifikasi Pungutan di luar kewajiban	Memperkaya diri sendiri atau orang lain Penyalahgunaan kewenangan Penyuapan

Dari hasil analisa tabel di atas dapat disimpulkan bahwa *dalw* memiliki kesamaan dengan empat kategori korupsi, yaitu memperkaya diri sendiri atau orang lain, melawan hukum, penyalahgunaan kewenangan, dan penyuapan, sebab, pelaku tindakan *dalw* (penyuapan) baik penyuap maupun yang disuap akan menyalahgunakan wewenangnya yang seharusnya bertindak adil menjadi tidak adil disebabkan uang "pelicin" yang diterimanya.

[27] M. Quraish Shihab, Tafsir al-Mishbah......., 498

3. Ghulul

Term ghulul terdapat dalam al-Qur'an surat Ali 'Imran [3] ayat 161:

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ ۚ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۚ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٦١﴾

Tidak mungkin seorang nabi berkhianat dalam urusan harta rampasan perang. Barangsiapa yang berkhianat dalam urusan rampasan perang itu, maka pada hari kiamat ia akan datang membawa apa yang dikhianatkannya itu, kemudian tiap-tiap diri akan diberi pembalasan tentang apa yang ia kerjakan dengan (pembalasan) setimpal, sedang mereka tidak dianiaya (QS. Ali Imran 161)

Surat Ali 'Imran ini termasuk dalam kategori *Madaniyyah*, terdiri dari 200 ayat. Dari sisi urutan turunnya, surat ini berada pada urutan ke-89 dari 114 surat, sedangkan dari sisi penyusunan dan penulisannya pada *mushaf utsmani*, surat ini terletak pada urutan ke-3 dari 114 surat.[28] Terdapat beberapa pendapat 'ulama tentang asbabun nuzul ayat ini, secara garis besar Ibnu al-'Arabi dalam kitabnya *Ahkamul Qur'an* menyatakan ada dua hal, yaitu: pertama, diriwayatkan sesungguhnya kaum munafiqin berperasangka bahwa Nabi membawa beberapa harta *ghanimah* berupa *qotifah* (selendang merah dari wol) yang hilang. Maka dengan itu turunlah ayat ini. Hal tersebut senada dengan pendapat Imam Fahruddin Ar-Razi dalam kitabnya *Mafatihul Ghaib*. Kedua, Sebagian kaum itu mengambil atau menyembunyikan harta *ghanimah*, atau mereka menyangka kepada Nabi. Maka turunlah ayat ini sebagai penyanggah dari persanggahan mereka. Dan ketiga Allah itu mencegah atau melarang menyimpan sesuatu dari ketetapan.[29]

---

[28] M.M. al-A'zami, Sejarah Teks…, 74

[29] Ibnu Al-'Arabi, *Ahkamul Qur'an*, (Beirut:Dar al-kutub ilmiah, tth), jilid 1, 391. Lihat juga di Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim, (Beirut: Dar al-fikr, 1991), juz 1, 15*

Fahruddin ar-Razi mengatakan kata *yaghulla*, dibaca fathah ya' dan dhummah ghain-nya. Dan, dibaca *yugholla*, maka dua qiro'ah tersebut memunculkan beberapa perbedaan sebab turunnya ayat tersebut. Sebagaimana berikut: pertama dibaca *"yaghulla"* ketika ayat tersebut mencegah atau membantah jikalau Nabi menyembunyikan *ghanimah*, dan membersihkan Nabi dari sifat khianat yang tidak sesuai dengan salah satu sifat Nabi yaitu *Amanah*. Kedua, dibaca *"yugholla"* ketika adanya sebuah indikasi bahwsanya Nabi telah dikhianati oleh sekelompok kamu atau sahabat.[30]

Menurut riwayat yang dikeluarkan oleh Abu Daud, at-Tirmidzi, Ibnu Jarir dari Ibnu Abbas, bahwa ayat ini terjadi setelah terjadinya perang Badar serta dikumpulkannya harta rampasan, maka hilanglah sehelai *Qatifah*, yaitu selendang bulu (wol) berwarna merah yang biasanya dipergunakan sebagai penutup kepala di musim dingin. Maka ada yang berkata: "mungkin Rosulullah sendiri yang mengambil untuk beliau." Orang ini berkata tidaklah dengan menuduh atau memburukkan, melainkan merasa, bahwa jika beliau yang mengambil, itu adalah hak beliau. Tetapi riwayat ini didha'ifkan oleh beberapa ahli tafsir, dikarenakan riwayat ibnu abbas mengenai perang uhud.[31] Tetapi menurut riwayat yang dikuatkan oleh al-Kalby dan muqatil, memang sebab turun ayat ini ialah di perang uhud itu juga. Riwayat itu berbicara bahwa pemanah-pemanah yang dipandang salah karena meninggalkan posnya itu menyangka, bahwa harta rampasan tidak akan dibagikan pada mereka sebagaimana di perang badar. Dan mendengar perkataan mereka itu Nabi Muhammad berkata: "apakah kamu sangka kami akan berbuat curang dan tidak akan membagikan kepadamu?" karena itulah turun ayat tersebut. Secara umum, banyak 'ulama selalu menghubungkan ayat ini dengan peristiwa perang Uhud pada tahun ke 3 H. Meskipun juga terdapat riwayat lainnya yang

---

[30] Fahruddin ar-Razi, *Tafsir Kabir au mafatihul ghaib*, (Dar al-fad al-arabi, 1992), juz 4, 536. Lihat juga di Imam as-Suyuti, *ad-Dur al-Mantsur*, (Beirut: dar al-fikr, 1983), jilid 2, 361

[31] Prof. Dr. Hamka, *Tafsir al-Azhar*, (Pustaka Panjimas, 2003), juz III-IV, 180

mengindikasikan turunnya ayat ini adalah berkaitan dengan sehelai beludru merah yang hilang pada perang Badar.[32]

Ayat ini berhubungan erat dengan ayat-ayat sebelumnya (Ali 'Imran), di mana ayat sebelumnya berbicara tentang pertolongan Allah, sedangkan ayat di atas berbicara tentang khianat, sedang sifat ini merupakan salah satu sebab utama ketidakhadiran pertolongan Allah. Sebaliknya, menjauhi khianat merupakan syarat utama bagi kehadiran pertolongan-Nya. Pasukan pemanah meninggalkan posisi mereka untuk mengambil harta rampasan perang karena mereka khawatir jangan sampai harta rampasan itu dimonopoli oleh anggota pasukan lain yang bebas berkeliaran di medan perang setelah terlihat tanda-tanda kekalahan kaum musyrikin pada awal peperangan. Dalam konteks ini, diriwayatkan bahwa Rasulullah SAW menyindir para pemanah itu dengan sabdanya: "Apakah kami akan berkhianat dan tidak membagi buat kalian ghanimah?" karena memang para pemanah itu bergegas meninggalkan posisi mereka untuk mengambil harta rampasan perang sebelum waktunya yang menyebabkan turunnya ayat di atas.[33]

---

[32] Berkaitan dengan masalah ini, Syamsul Anwar, guru besar dalam bidang ushul fiqh Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, dalam tulisannya Sejarah Korupsi dan Perlawanan Terhadapnya di Zaman Awal Islam: "Perspekstif Studi Hadits," yang dimuat dalam Hermenia, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner, vol. 4, no. 1, Januari-Juni 2005, hlm. 112-113, mempertanyakan apakah hilangnya beludru merah di Perang Badar itu benar? Al-Tirmidzi menyatakan bahwa hadits yang menceritakan masalah ini sebagai hadits hasan. Syamsul Anwar mengemukakan bahwa penelitian al-Tirmidzi bukanlah final, tetapi dapat diuji ulang bila kita melihat sanad dari riwayat tersebut. Ia menjelaskan kembali bahwa seluruh versi dari riwayat tersebut dilaporkan melalui Khusaif bin Abdurrahman, dan tidak ada orang lain yang meriwayatkan hadits ini dari sumber (guru) Khusaif sehingga riwayat Khusaif ini tidak memiliki *mutaba'ah*(tidak diikuti riwayat lain yang mendukung dan menguatkan). Akhirnya, Syamsul Anwar menyimpulkan bahwa riwayat tentang hilangnya beludru merah di Perang Badar ini tidak ada *mutaba'ah-nya* maka harus ditolak. Jika hilangnya beludru merah di Perang Badar sebagai latar belakang turunnya surat Ali 'Imron (3) ayat 161, hal tersebut tidak sesuai dengan konteks ayat itu sendiri dalam Al-Qur'an yang menceritakan tentang perang Uhud

[33] Shihab, Tafsir al-Mishbah…,Vol.2, 319

Menurut Quraisy Shihab dalam tafsir Al-Mishbah: *Tidak mungkin* dalam satu waktu atau keadaan *seorang nabi berkhianat* karena salah satu sifat mutlak nabi adalah amanah, termasuk tidak mungkin berkhianat dalam urusan harta rampasan perang. Hal itu tidak mungkin bagi semua nabi, apalagi Nabi Muhammad SAW, penghulu para nabi. *Barang siapa berkhianat* dalam urusan rampasan perang, atau dalam hal apapun, maka pada *Hari Kiamat dia akan datang membawa apa yang dikhianatkannya itu, kemudian setiap diri akan diberi pembalasan* sempurna lagi setimpal *tentang apa yang dia kerjakan* baik atau buruk *sedang mereka tidak dianiaya sedikit pun*. Bahkan, yang berbuat baik diberi ganjaran lebih.[34]

Secara etimologis, kata ghulul berasal dari kata kerja غلل- يغلل Masdar, invinitive atau verbal noun-nya ada beberapa pola الغل- الغلة- الغلل- الغليل, semuanya diartikan oleh Ibnu al-Manzur dengan شدة العرش وحرارته, yaitu kehausan dan kepanasan yang amat sangat.[35] Lebih spesifik dikemukakan dalam kamus *al-Mu'jam al-Wasit* bahwa kata ghulul dari kata kerja غلّ- يغلّ yang berarti خان فى المغنم وغيره yaitu berkhianat dalam pembagian harta rampasan perang atau dalam harta-harta lain.[36] Sedangkan al-Maraghi dalam Tafsir al-Maraghi, beliau menjelaskan bahwa kata ghulul dalam ayat tersebut bermakna الأخذ الخفية yaitu mengambil sesuatu dengan sembunyi. Kemudian makna ini digunakan dalam kasus pencurian harta rampasan perang sebelum dibagikan/didistribusikan.[37] Lebih luas dari pandangan al-Maraghi, M. Quraish Shihab mengatakan, bahasa menggunakan kata tersebut dalam pengertian khianat secara umum, baik pengkhianatan dalam amanah yang diserahkan masyarakat maupun pribadi, demi kepentingan pribadi.[38]

---

[34] Shihab, Tafsir al-Mishbah…,Vol.2, 320

[35] Abu al-Fadhal Jamal al-din Muhammad Ibn Makram Ibn Manzur al-Afriqi al-Misri, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Dar Sadir, t.t), Vol. 11, 499

[36] Ibrahim Anis, Abdul Halim Muntasir, dkk. *Al-Mu'jam al-Wasit* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1972), 659

[37] Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), 98

[38] Shihab, Tafsir al-Mishbah…, 320

Adapun definisi ghulul secara terminologis, antara lain dikemukakan oleh Rawas Qala'arji dan Hamid Sadiq Qunaibi dengan الأخذ شيء ودسه فى متاعه yaitu mengambil sesuatu dan menyembunyikan dalam hartanya.[39] Rasulullah SAW sendiri pernah menggunakan istilah ghulul terhadap dua bentuk perkara:

1. Komisi, yaitu tindakan mengambil suatu penghasilan di luar gaji yang telah diberikan. Terkait hal ini, Rasulullah SAW menyatakan:

من استعملناه على عمل فرزقناه رزقا فما اخد بعد ذلك فهو غلول[40]

Barang siapa yang aku angkat dalam satu jabatan kemudian aku berikan gaji, maka sesuatu yang diterima di luar gajinya adalah ghulul.

2. Hadiah, yaitu pemberian yang didapatkan seseorang karena jabatan yang melekat pada dirinya. Sebagaimana sabda Rasulullah SAW:

هدايا العمال غلول[41]

Hadiah yang diterima para pejabat adalah ghulul

Dari beberapa definisi di atas, baik secara etimologis maupun terminologis dapat disimpulkan bahwa istilah ghulul pada mulanya hanya terbatas pada tingkatan pengambilan, penggelapan atau berlaku curang, dan khianat terhadap harta rampasan perang. Akan tetapi pemaknaan ghulul mengalami perluasan makna menjadi tindakan curang dan khianat terhadap harta-harta lain, seperti tindakan penggelapan terhadap harta baitul mal, harta milik bersama kaum muslim, harta bersama dalam suatu kerja sama bisnis, harta negara, harta zakat, komisi, hadiah (gratifikasi) dan lain-lain. Dengan demikian, memahami makna ghulul dari sudut pandang tersebut, serta melihat perkembangan definisi korupsi yang variatif, serta kesamaan

[39] Muhammad Rawas Qala'arji dan Hamid Sadiq Qunaibi, *Mu'jam Lughat al-Fuqaha'* (Beirut: Daar al-Nafis, 1985), 334

[40] Abu Dawud Sulaiman, *Sunan Abi Dawud* (Dar al-Kitab al -'Arabi, t.t), Vol. 3, 94

[41] Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad* (Riyad: Mu'assasah al-Risalah, t.t), Vol. 39, 14.

karakteristiknya dengan perilaku korupsi, maka tidaklah berlebihan jika disimpulkan bahwa ghulul merupakan satu dari sekian ayat al-Qur'an yang menjadi indikator tentang adanya istilah korupsi dalam al-Qur'an.

Dan berikut Tabel perbandingan antara kategori ghulul dengan korupsi:

Korupsi	*Ghulul*
Memperkaya diri sendiri atau orang lain Merugikan keuangan negara Penyalahgunaan kewenangan Penyuapan Penggelapan Gratifikasi Pungutan di luar kewajiban	Memperkaya diri sendiri atau orang lain Merugikan keuangan negara Penyalahgunaan kewenangan Penggelapan Gratifikasi

Dari analisa tabel perbandingan di atas, ghulul yang berarti "mengambil sesuatu dan menyembunyikannya dalam harta miliknya" serta "berkhianat dalam harta rampasan perang" memiliki kesamaan karakteristik dengan enam unsur korupsi yang disebutkan di atas, yaitu memperkaya diri sendiri atau orang lain, melawan hukum, merugikan keuangan negara, penyalahgunaan kewenangan, penggelapan dan gratifikasi, sebab pengertian ghulul yang mencakup segala aspek pengkhianatan dalam urusan harta, dengan kata lain, orang yang berkhianat berarti ia menyalahgunakan kewenangannya, baik itu melalui modus penggelapan ataupun menerima gratifikasi. Kesemuanya itu bertujuan untuk memperkaya diri sendiri atau orang lain, yang pada akhirnya akan berdampak merugikan keuangan negara.

4. Saraaqah:

Term *saraqah* terdapat dalam al-Qur'an surat al-Maidah [5] ayat 38:

وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ
ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٣٨

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana (QS Al-Maidah 38)

Ayat pada surat ini termasuk dalam kategori surat *Madaniyyah*, terdiri dari 120 ayat. Dalam hal urutan turunnya, surat ini berada pada urutan ke-112 dari 114 surat, sedangkan dalam hal penyusunan dan penulisannya pada mushaf utsmani, surat ini terletak pada urutan ke-5 dari 114 surat.[42] Pada ayat-ayat terdahulu Allah menyebut penentangan Bani Israil terhadap perintah Allah dalam memerangi orang-orang arogan dari kaum Kan'an. Dalam ayat selanjutnya, Allah menyebut kisah kedua anak Adam dan kedurhakaan Qabil terhadap perintah Allah serta pembunuhannya terhadap jiwa yang bebas yang telah diharamkan-Nya (saudaranya). Kaum Yahudi melakukan pembangkangan kepada Allah di muka bumi, mereka mewarisi tabiat buruk dari putra Adam yang pertama. Kedua kisah ini terdapat kemiripan dari segi pembangkangan dan kemaksiatan. Kemudian Allah menyebut hukuman pembegal dan pencuri yang merusak keamanan Negara dan membuat kerusakan di muka bumi.[43]

Ahmad dan yang lain meriwayatkan dari Abdullah bin Amr, dia berkata, "Pada masa Rasulullah ada seorang wanita mencuri, lalu tangan kanannya dipotong. Kemudian dia bertanya, "apakah saya masih bisa bertobat wahai Rasulullah?" Maka Allah menurunkan firman-Nya sebagai lanjutan dari ayat ini:

فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۚ

إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ٣٩

Maka barangsiapa bertaubat (di antara pencuri-pencuri itu) sesudah melakukan kejahatan itu dan memperbaiki diri, maka sesungguhnya Allah menerima taubatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (QS. Al-Maidah: 39)

---

[42] M.M. al-A'zami, Sejarah Teks…, 74

[43] Ali al-Sabuni, *Safwat al-Tafasir*, terj. Yasin (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2011), Vol. 2, 36-37.

Ali Ash-Shabuni menafsirkan firman-Nya: *Pencuri lelaki dan pencuri perempuan, potonglah tangan keduanya*, setiap pencuri, baik laki-laki maupun perempuan, maka potonglah tangannya, (sebagai) *pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan*, sebagai balasan atas perbuatan yang jahat. dan *sebagai siksaan dari Allah*, sebagai balasan dari Allah, dan *Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana*, dalam syariat-Nya, maka Dia tidak akan memerintahkan potong tangan dengan aniaya (tanpa berbuat salah).[44] Secara etimologis, sariqah adalah bentuk masdar atau verbal noun dari kata سرق- يسرق- سرقا yang berarti yaitu اخذ ما ليس له اخذه فى خفاء mengambil harta yang bukan haknya dengan cara sembunyi-sembunyi.[45] Sedangkan menurut terminologis, *saraqah* dalam syariat Islam adalah mengambil sejumlah harta senilai sepuluh dirham yang masih berlaku, disimpan di tempat penyimpanannya atau dijaga dan dilakukan oleh seorang mukallaf secara sembunyi-sembunyi serta tidak terdapat unsur shubhat sehingga bila barang tersebut kurang dari sepuluh dirham yang masih berlaku maka tidak dikategorikan sebagai pencurian.[46]

Saraqah adalah mengambil barang atau harta orang lain dengan cara sembunyi-sembunyi dari tempat penyimpanannya yang biasa digunakan untuk menyimpan barang atau harta kekayaan tersebut. Dalam hal ini, Abdul Qadir Audah menjelaskan secara detail tentang perbedaan pencurian kecil dan pencurian besar. Pada pencurian kecil, proses pengambilan harta kekayaan tidak disadari oleh korban dan dilakukan tanpa seizinnya, sebab dalam pencurian kecil harus memenuhi kedua unsur ini secara bersamaan, (yaitu korban tidak mengetahui dan mengizinkan). Sedangkan pencurian besar adalah pengambilan harta yang dilakukan dengan sepengetahuan korban, tetapi ia tidak mengizinkan hal itu terjadi sehingga terdapat unsur kekerasan. Bila di dalamnya terdapat unsur kekerasan maka disebut pencopetan atau penjambretan.[47] M. Quraish Shihab membedakan

---

[44] Ali al-Sabuni, *Safwat al-Tafasir................,37*

[45] al-Asfahani, *Mufradat fi Gharib...*, 231

[46] al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat* (Jakarta, Dar al-Hikmah, t.t), 118

[47] Nurul Irfan, *Korupsi dalam Hukum Pidana Islam* (Jakarta: Amzah, 2012), 45

pencurian dengan korupsi, merampok, mencopet dan merampas. Dalam tafsir al-Mishbah disebutkan bahwa mencuri adalah mengambil secara sembunyi-sembunyi barang berharga milik orang lain yang disimpan oleh pemiliknya pada tempat yang wajar, dan si pencuri tidak diizinkan untuk memasuki tempat itu. Dengan demikian, siapa yang mengambil sesuatu yang bukan miliknya tetapi diamanatkan kepadanya, maka tidak termasuk dalam pengertian mencuri oleh ayat ini.[48]

Tentu yang dimaksud dari pendapat-pendapat di atas adalah pengertian saraqah menurut syar'i yang berkonsekuensi terancam tindakan *hudud* berupa sanksi potong tangan dalam hukum Islam. Akan tetapi jika dikaitkan dengan tindak pidana korupsi, penulis berpendapat bahwa tindak pidana pencurian dapat ditemukan sisi kesamaan unsur dengan tindakan korupsi. Mencuri yang dimaksud di sini adalah mencuri sesuatu yang telah diamanahkan padanya yang seharusnya sesuatu tersebut wajib dijaga keutuhannya oleh pemegang amanah. Pada dasarnya, dalam unsur perbuatan memperkaya diri sendiri atau orang lain atau suatu korporasi yang dapat merugikan keuangan negara atau perekonomian negara terdapat unsur yang sangat jelas berupa perbuatan mencuri. Sebab dalam konteks tindak pidana korupsi, perbuatan memperkaya diri sendiri tidak mungkin dapat dilakukan bila bukan dengan cara mencuri uang milik negara.

Berikut Tabel perbandingan antara kategori *saraqah* dengan korupsi:

Korupsi	*Saraqah*
Memperkaya diri sendiri atau orang lain Merugikan keuangan negara Penyalahgunaan kewenangan Penyuapan Penggelapan Gratifikasi Pungutan di luar kewajiban	Memperkaya diri sendiri atau orang lain Merugikan keuangan negara Penyalahgunaan kewenangan Penggelapan

[48] Shihab, *Tafsir al-Mishbah*…, Vol.3, 113

Dari analisa tabel di atas dapat disimpulkan bahwa saraqah memiliki kesamaan dengan empat unsur korupsi, yaitu memperkaya diri sendiri atau orang lain, merugikan keuangan negara, penyalahgunaan kewenangan, dan penggelapan, sebab, saraqah atau pencurian yang bermoduskan penggelapan merupakan perbuatan yang mengkhianati amanah, dapat dikatakan sebagai tindakan penyalahgunaan wewenang yang bertujuan memperkaya diri sendiri atau orang lain. Tindakan Saraqah dapat merugikan keuangan negara.

5. Suht

Term Suht terdapat dalam surat al-Maidah [5] ayat 42:

سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحۡتِۚ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ وَإِن تُعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيۡـٔٗاۖ وَإِنۡ حَكَمۡتَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ﴿٤٢﴾

Mereka itu adalah orang-orang yang suka mendengar berita bohong, banyak memakan yang haram. Jika mereka (orang Yahudi) datang kepadamu (untuk meminta putusan), maka putuskanlah (perkara itu) diantara mereka, atau berpalinglah dari mereka; jika kamu berpaling dari mereka maka mereka tidak akan memberi mudharat kepadamu sedikitpun. Dan jika kamu memutuskan perkara mereka, maka putuskanlah (perkara itu) diantara mereka dengan adil, sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil (QS Al-Maidah 42)

Surat al-Maidah ini termasuk dalam kategori surat madaniyyah. Surat ini terdiri dari 120 ayat. Dari sisi urutan turunnya, surat ini berada pada urutan ke-112 dari 114 surat, sedangkan dari sisi penyusunan dan penulisannya pada Mushaf utsmani, surat ini terletak pada urutan ke-5 dari 114 surat.[49] Ayat ini merupakan lanjutan dari ayat sebelumnya (al-Ma'idah ayat

[49] M.M. al-A'zami, Sejarah Teks…, 74

41), yang berbicara tentang sifat-sifat orang Yahudi. Kalau pada ayat yang lalu dikemukakan bahwa mereka amat suka mendengar kebohongan dan amat suka mendengar berita untuk disampaikan kepada orang lain maka pada ayat ini merupakan penjelasan tentang kebiasaan mereka selanjutnya.[50]

Asbab an-Nuzul dari ayat ini bahwa diriwayatkan ada seorang laki-laki dari suku Fadak telah berzina. Orang-orang Fadak menulis surat kepada orang-orang Yahudi di Madinah agar mereka bertanya kepada Nabi Muhammad saw. tentang hukuman bagi pezina itu. Kemudian beliau bertanya kepada mereka: "Bagaimana dengan hukuman rajam yang kalian dapatkan di kitab Taurat?", mereka menjawab: "Kami mempermalukan mereka dan mereka pun dipukul cambuk." Abdullah bin Salam berkata:" Kalian berbohong, sesungguhnya di dalam Taurat itu terdapat hukuman rajam." Kemudian mereka membawa kitab Taurat dan membukanya, lalu salah seorang dari mereka meletakkan tangan mereka (menutupinya) pada ayat rajam. Selanjutnya ia hanya membaca ayat sebelum dan sesudah ayat rajam. Maka Abdullah bin Salam berkata kepadanya: "Angkat tanganmu!". Maka orang itu pun mengangkat tangannya dan ternyata yang ditutupi itu adalah ayat rajam. Selanjutnya mereka berkata:"Hai Muhammad, engkau benar, di dalam Taurat terdapat ayat rajam." Kemudian Rasulullah memerintahkan agar keduanya dirajam. Lalu aku melihat laki-laki pezina itu membungkuk melindungi wanita itu dari lemparan batu.[51]

As Shabuni menafsirkan: *Mereka itu adalah orang-orang yang suka mendengar berita bohong*, perkataan ini diulang untuk menguatkan. *Banyak memakan yang haram*, dengan menyogok hakim, melakukan riba dan lainnya. *Jika mereka (orang Yahudi) datang kepadamu (untuk meminta putusan)* tentang perkara yang disengketakan di antara mereka, *maka putuskanlah (perkara itu) diantara mereka, atau berpalinglah dari mereka*. Engkau boleh bertindak memutuskan atau berpaling.[52]

[50] Shihab, Tafsir al-Mishbah..., Vol. 3, 125.
[51] Shaleh, Asbabun Nuzul…, 196.
[52] al-Sabuni, *Safwat al-Tafasir*, terj. Yasin…Vol. 2, 53

Term *al-suht* pada ayat tersebut adalah derivasi dari kata سحت yang mempunyai makna memperoleh harta yang haram. al-Sha'rawi mendefinisikan bahwa *al-suht* adalah segala bentuk upaya yang dilakukan bukan dengan cara yang halal, seperti suap, riba, mencuri, menjambret, merampas, semua jenis perjudian dan taruhan, kesemuanya itu disebut dengan al-suht.[53] Al-Raghib al-Asfahani menamakan term *al-suht* dengan suap/ *rishwah*. al-Zamakhshari dalam tafsirnya al-Kashshaf mengatakan bahwa yang dimaksud *al-suht* adalah harta haram.[54] al-Tha'labi mengemukakan dalam tafsirnya bahwa yang dimaksud dengan al-suht di sini adalah suap. Lebih lanjut, al-Tabari juga menulis di dalam tafsirnya bahwa yang dimaksud *al-suht* di sini adalah suap/*rishwah*.[55] Di antara dalil yang menunjukkan bahwa *al-suht* adalah rishwah adalah penafsiran Hasan al-Basri dan Sa'id Ibn Jubair sebagaimana diriwayatkan oleh Ibn Ruslan. Kalimat اكلون للسحت yang terdapat dalam al-Quran surat al-Maidah [5] ayat 42 dipahami oleh keduanya dengan *rishwah*. Memang, menurut riwayat Masruq Ibn Mas'ud ketika ditanya tentang makna *al-suht* apakah berarti rishwah?, beliau memang tidak mengatakan *al-suht* berarti *rishwah*. Kemudian Ibn Mas'ud berkata, tetapi jika ada seseorang yang meminta tolong kepada kalian atas kezaliman orang tersebut, kemudian ia memberikan hadiah kepada kalian maka jangan kalian terima.[56]

Dengan redaksi yang sedikit berbeda, al-Qurtubi mengemukakan, riwayat Ibn Mas'ud tentang penafsiran kata *al-suht*, yaitu seseorang yang membantu meluluskan keperluan kawannya, kemudian orang yang ditolong tersebut memberikan hadiah dan diterima oleh pihak yang telah memberikan hadiah itu. Dengan kata lain, jika seseorang makan karena kekuasaannya, lantaran dia memiliki jabatan di sisi penguasa, kemudian seseorang mengajukan permohonan kepadanya, namun dia enggan

---

[53] M.Mutawalli Sha'rawi, *Tafsir Sha'rawi* (Kairo: Akhbar al-Yaum), 324

[54] Abd al Qasim Mahmud al-Zamakhshari, *Tafsir al-Kashshaf*, (Beirut: Dar al-'Ilmiyyah, 1968), Vol. 3, 57

[55] Ibn Jarir al-Tabari, *Tafsir al-Tabari* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005),Vol. 4, 580.

[56] al-Shawkani, *Nail al-Autar* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t),Vol. 9, 172

memenuhi kecuali diberikan suap. Menyangkut hal ini Rasulullah saw. bersabda:

لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشى والمرتشي[57]

Rasulullah saw mengutuk penyuap dan yang diberi suap

Dari analisa beberapa pendapat mufassir menyangkut makna term al-suht di atas dapat disimpulkan bahwa *al-suht* merupakan bagian dari term dalam al-Qur" an yang mengindikasikan praktek suap yang telah diketahui merupakan salah satu jenis dari model perilaku korupsi.

Berikut perbandingan *suht* dan korupsi:

Korupsi	*Suht*
Memperkaya diri sendiri atau orang lain Merugikan keuangan negara Penyalahgunaan kewenangan Penyuapan Penggelapan Gratifikasi Pungutan di luar kewajiban	Memperkaya diri sendiri atau orang lain Penyalahgunaan kewenanganPenyuapan

Dari analisa perbandingan antara *as-suht* dengan korupsi pada tabel di atas dapat disimpulkan bahwa kategori *suht* memiliki kesamaan dengan tiga kategori korupsi, yaitu memperkaya diri sendiri atau orang lain, merugikan keuangan negara, penyalahgunaan kewenangan, dan penyuapan, sebab tindakan suht (sebagaimana pengertiannya), adalah kata lain dari tindakan penyuapan (*rishwah*) yang berarti tindakan tersebut merupakan tindakan memperkaya orang lain dengan cara batil. Di samping itu, pihak yang bersedia disuap berarti menyalahgunakan wewenangnya yang seharusnya berlaku proporsional menjadi tidak proporsional.

6. Khianat

[57] al-Qurtubi, *Tafsir al-Qurtubi*, terj. Ahmad Khatib (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), Vol.6, 489.

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَـٰنَـٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٧﴾ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَـٰدُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿٢٨﴾

Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengkhianati Allah dan Rasul (Muhammad) dan (juga) janganlah kamu mengkhianati amanat-amanat yang dipercayakan kepadamu, sedang kamu mengetahui. Dan ketahuilah, bahwa hartamu dan anak-anakmu itu hanyalah sebagai cobaan dan sesungguhnya di sisi Allah-lah pahala yang besar* (Al-Anfal: 27-28)

Abdur Razzaq ibnu Abu Qatadah dan Az-Zuhri mengatakan bahwa ayat ini diturunkan berkenaan dengan Abu Lubabah ibnu Abdul Munzir ketika Rasulullah Saw. mengutusnya kepada Bani Quraizah untuk menyampaikan pesan beliau agar mereka tunduk di bawah hukum Rasulullah Saw. Lalu orang-orang Bani Quraizah meminta saran dari Abu Lubabah mengenai hal tersebut, maka Abu Lubabah mengisyarat-kan kepada mereka dengan tangannya ke arah tenggorokannya, yang maksudnya ialah disembelih, yakni mati. Kemudian Abu Lubabah sadar bahwa dengan perbuatannya itu berarti dia telah berbuat khianat kepada Allah dan Rasul-Nya. Maka ia bersumpah bahwa dirinya tidak akan makan hingga mati atau Allah menerima tobatnya. Lalu Abu Lubabah pergi ke masjid Madinah dan mengikat dirinya di salah satu tiang masjid. Dia tinggal dalam keadaan demikian selama sembilan hari hingga tak sadarkan dirinya karena kepayahan. Maka Allah menurunkan wahyu kepada Rasul-Nya bahwa tobat Abu Lubabah diterima.

Kemudian orang-orang datang kepadanya menyampaikan berita gembira bahwa Allah telah menerima tobatnya. Mereka bermaksud akan melepaskan ikatannya dari tiang masjid itu, tetapi Abu Lubabah ber-sumpah bahwa jangan ada seorang pun yang melepaskannya dari tiang masjid itu selain Rasulullah Saw. dengan kedua tangannya sendiri. Akhirnya Rasulullah Saw. melepaskan ikatannya, lalu berkatalah Abu Lubabah, "Wahai

Rasulullah, sesungguhnya aku telah bernazar bahwa seluruh hartaku akan aku habiskan untuk sedekah." Maka Rasulullah Saw.bersabda :

يجزيك الثلث أن تصدق به

Artinya: *Cukuplah bagimu dengan menyedekahkannya sepertiga darinya*

Ibnu Jarir mengatakan, telah menceritakan kepadaku Al-Haris. telah menceritakan kepada kami Abdul Aziz, telah menceritakan kepada kami Yunus ibnul Haris At-Taifi, telah menceritakan kepada kami Muhammad ibnu Abdullah ibnu Aun As-Saqafi, dari Al-Mugirah ibnu Syu'bah yang mengatakan bahwa ayat berikut diturunkan berkenaan dengan ter-bunuhnya Usman r.a., yaitu firman-Nya: Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian mengkhianati Allah dan Rasul-Nya. (Al-Anfal: 27), hingga akhir ayat. Ibnu Jarir mengatakan pula, telah menceritakan kepada kami Al-Qasim ibnu Bisyr ibnu Ma'ruf, telah menceritakan kepada kami Syababah ibnu Siwar, telah menceritakan kepada kami Muhammad ibnul Muharram yang mengatakan bahwa ia pernah bersua dengan ‘Ata ibnu Abu Rabah, lalu ‘Ata menceritakan kepadanya bahwa Jabir ibnu Abdullah pernah menceritakan kepadanya bahwa Abu Sufyan keluar dari Mekah (mengadakan perjalanan). Lalu Malaikat Jibril datang kepada Rasulullah Saw. dan menyampaikan kepadanya bahwa Abu Sufyan berada di tempat anu dan anu. Maka Rasulullah Saw. bersabda, "Sesungguhnya Abu Sufyan sekarang telah berada di tempat anu dan anu. Maka berangkatlah kalian untuk menyerangnya, tetapi rahasiakanlah misi kalian.*" Tetapi ada seorang munafik berkirim surat kepada Abu Sufyan, bahwa Muhammad sedang mencarinya, maka dia diminta waspada. Maka Allah menurunkan firman-Nya: Janganlah kalian mengkhianati Allah dan Rasul(Nya) dan (Juga) janganlah kalian mengkhianati amanat-amanat yang dipercayakan kepada kalian".* (Al-Anfal: 27), hingga akhir ayat.

Hadis ini garib sekali, dan sanad serta teksnya masih perlu diper-timbangkan. Di dalam kitab Sahihain disebutkan kisah mengenai Hatib ibnu Abu Balta'ah, bahwa ia menulis surat kepada orang-orang Quraisy untuk memberitahukan tentang rencana Rasulullah Saw. terhadap mereka di tahun kemenangan atas kota

Mekah. Maka Allah memperlihatkan hal itu kepada Rasul-Nya. Lalu Rasulullah Saw. mengirimkan suatu pasukan untuk mengejar pengirim surat tersebut, hingga surat itu berhasil dicegah dan dikembalikan, lalu Hatib dihadapkan kepada Rasulullah Saw. Dan Hatib mengakui perbuatannya itu. Saat itulah Umar ibnul Khattab bangkit, lalu berkata, "Wahai Rasulullah, bolehkah saya memenggal batang lehernya, karena sesungguhnya dia telah berkhianat terhadap Allah dan Rasul-Nya serta kaum mukmin?" Rasulullah Saw. bersabda:

دعه، فإنه قد شهد بدرا ما يدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال، اعملو ما شئتم فقد غفرت لكم

Artinya: *"Biarkanlah dia. karena sesungguhnya dia telah ikut dalam Perang Badar. Tahukah kamu, mudah-mudahan Allah memperhatikan ahli Badar dan Dia berfirman, "Berbuatlah sesuka kalian, sesungguh-nya Aku telah mengampuni kalian."*

Menurut kami, pendapat yang sahih ialah yang mengatakan bahwa ayat ini bermakna umum, sekalipun benar bahwa ayat ini diturunkan karena latar belakang yang bersifat khusus. Menurut jumhur ulama, hal yang terpakai ialah keumuman dari makna yang dikandungnya, bukan latar belakangnya yang khusus. Perbuatan khianat bersifat umum mencakup semua dosa kecil dan dosa besar yang bersifat permanen dan yang tidak permanen. Ali ibnu Abu Talhah telah meriwayatkan dari Ibnu Abbas sehubungan dengan makna firman-Nya: dan juga janganlah kalian mengkhianati amanat-amanat yang dipercayakan kepada kalian. (Al-Anfal: 27) Amanat artinya sesuatu yang dipercayakan oleh Allah kepada hamba-Nya, yakni hal-hal yang fardu. Dikatakan *la takhunu* artinya janganlah kalian merusak amanat.

Menurut riwayat lain disebutkan: janganlah kalian mengkhianati Allah dan Rasul-(Nya). (Al-Anfal: 27) Yang dimaksud dengan amanat ialah meninggalkan perintah-Nya dan mengerjakan kemaksiatan. Muhammad ibnu Ishaq mengatakan, telah menceritakan kepadaku Muhammad ibnu Ja'far ibnuz Zubair, dari Urwah ibnuz Zubair sehubungan dengan makna ayat ini, yaitu 'janganlah kalian menampak-kan kebenaran di hadapannya yang

membuatnya rela kepada kalian, kemudian kalian menentangnya dalam hati kalian dan cenderung kepada selainnya; karena sesungguhnya hal tersebut merusak amanat kalian dan merupakan suatu pengkhianatan terhadap diri kalian sendiri. As-Saddi mengatakan, apabila mereka mengkhianati Allah dan Rasul-Nya, berarti mereka mengkhianati amanat-amanat yang dipercayakan kepada diri mereka. Selanjutnya ia mengatakan pula bahwa dahulu mereka mendengar pembicaraan dari Nabi Saw., lalu mereka membocorkannya kepada kaum musyrik.

Dalam konteks korupsi, Khianat termasuk menyalahgunakan kepercayaan yang diberikan dari seseorang atau suatu lembaga kepadanya. Bentuk khianat bisa jadi tidak menggunakan anggaran yang dikelola sesuai dengan peruntukannya, mark-up proyek secara berlebihan, merekayasa pelaporan keuangan dari proyek yang dikelola, atau bahkan mengelola proyek negara oleh kerabat dan keluarganya supaya dengan mudah dan leluasa menguasai anggaran Negara. Maka tabel berikut mengkategorisasikan khianat dengan korupsi.

Korupsi	*Khianat*
Memperkaya diri sendiri atau orang lain Merugikan keuangan negara Penyalahgunaan kewenangan Penyuapan Penggelapan Gratifikasi Pungutan di luar kewajiban	Memperkaya diri sendiri atau orang lain Merugikan keuangan negara Penyalahgunaan kewenangan Penggelapan Pungutan di luar kewajiban

Dari tabel diatas dapat diketahui bahwa khianat dalam teks surat Al-Anfal 27-28 termasuk kategori memperkaya diri sendiri, penyalahgunaan kewenangan, penggelapan, merugikan keuangan negara, dan pungutan diluar kewajiban. Kontekstualisasinya dapat dilihat dalam berbagai kasus yang menimpa beberapa kepala daerah di Jawa barat, dan kasus mark-up harga di kementerian, lembaga departemen dibawah kementerian atau lembaga milik negara lainnya.

KONTEKSTUALISASINYA DALAM KASUS-KASUS DI INDONESIA

Berbagai kasus korupsi di Indonesia sejak tahun 2002 telah ditangani oleh sebuah lembaga independen milik pemerintah bernama Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK). Dasar hukum berdirinya KPK adalah Undang-Undang nomor 30 tahun 2002. Sejak saat itu, jika sebelumnya segala kasus korupsi ditangani kepolisian murni, beralih ke KPK. Berjalannya KPK sebagai lembaga yang diamanahi tugas memberantas korupsi tidaklah mudah dan berjalan sebagaimana yang dicita-citakan. Berbagai halangan, fitnah, dan benturan-benturan kepentingan dengan lembaga lain sering terjadi sepanjang tahun hingga saat ini. Banyak pihak berupaya menumbangkan KPK tetapi rakyat dan segenap jajaran KPK masih berkukuh memepertahankan berdirinya lembaga ini.

Di tahun 2015 saja misalnya, disaat banyak petinggi KPK terkena kasus pelanggaran hukum, ditetapkannya Abraham Samad dkk sebagai terdakwa, hingga dilakukannya resuffle kepemipinan dan dengan keterbatasan jumlah penyidik, KPK tetap berupaya bekerja optimal. Salah satu indikasinya, KPK berhasil melakukan operasi tangkap tangan sebanyak lima kali pada 2015. Di samping melakukan 84 kegiatan penyelidikan, 99 penyidikan, dan 91 kegiatan penuntutan, baik kasus baru maupun sisa penanganan pada tahun sebelumnya. Selain itu juga melakukan eksekusi terhadap 33 putusan pengadilan yang telah berkekuatan hukum tetap. Dari penanganan perkara, lebih dari 198 miliar rupiah telah dimasukkan ke kas negara dalam bentuk PNBP.[58]

Sedangkan Indonesia Corruption Watch (ICW) menyebutkan total kerugian keuangan negara akibat tindak pidana korupsi sepanjang 2015 mencapai Rp31,077 triliun. Staf Divisi Investigasi ICW Wana Alamsyah di Jakarta (Rabu, 24/02/16), mengatakan total nilai kerugian negara pada 2015 sebesar Rp31,077 triliun dengan sebagian besar modus yang digunakan adalah

---

[58] Tim Penyusun Laporan Tahunan KPK, Laporan Tahunan 2015 Menolak Surut (Jakarta; Penerbit Komisi Pemberantasan Korupsi, 2016), vii

penyalahgunaan anggaran. Menurutnya modus penyalahgunaan anggaran sekitar 24 persen atau sebanyak 134 kasus dengan nilai total kerugian negara Rp803,3 miliar. Ia menyebutkan terdapat sebanyak 550 kasus korupsi yang masuk tahap penyidikan selama 2015, dengan rincian 308 kasus pada semester satu dan 242 kasus pada semester dua. Modus korupsi terbanyak kedua adalah penggelapan dengan jumlah 107 kasus dengan nilai kerugian negara sebesar Rp412,4 miliar, ketiga "mark up" sebanyak 104 kasus dengan kerugian Rp455 miliar dan disusul penyalahgunaan wewenang sebanyak 102 kasus dengan kerugian Rp991,8 miliar. [59]

Wana Alamsyah juga menuturkan korupsi lebih banyak terjadi di sektor keuangan daerah dengan 105 kasus korupsi dengan kerugian negara sebesar Rp385,5 miliar. Sedangkan jabatan tersangka yang paling banyak selama 2015 adalah pejabat atau pegawai Pemda/ Kementerian, disusul direktur dan komisaris pegawai swasta, Kepala Dinas, anggota DPR/DPRD serta Kepala Desa/ Lurah dan Camat. Berdasarkan penanganan korupsi oleh aparat penegak hukum, ICW mencatat Kejaksaan menangani sebanyak 369 atau 67,4 persen kasus korupsi dengan total nilai kerugian Rp1,2 triliun, Kepolisian menangani 151 kasus atau 27 persen dengan nilai kerugian negara Rp1,1 triliun serta KPK menangani sebanyak 30 atau sekitar lima persen kasus dengan nilai kerugian negara Rp722,6 miliar.[60]

Namun sepanjang 2015, para pelaku tindak pidana korupsi mendapatkan vonis rata-rata 2 tahun 2 bulan penjara dan berpeluang berkurang berkat remisi atau pembebasan bersyarat. Indonesia Corruption Watch (ICW) mencatat, jumlah rata-rata putusan pidana penjara tahun 2015 semakin rendah jika dibandingkan dengan tahun 2013 dan 2014. Majelis hakim menjatuhkan vonis pidana rata-rata 2 tahun 11 bulan pada tahun 2013 dan 2 tahun 8 bulan pada 2014. ICW juga mencatat ada 564 terdakwa korupsi yang diadili sepanjang 2015. Dari jumlah

---

[59] http://www.antaranews.com/berita/546929/icw-korupsi-2015-rugikan-negara-rp31077-triliun**,** Oleh Dyah Dwi A. tanggal 24 Februari 2016, 21:16 wib

[60] http://www.antaranews.com/berita/546929/icw-korupsi-2015-rugikan-negara-rp31077-triliun, Oleh Dyah Dwi A. tanggal 24 Februari 2016, 21:16 wib

tersebut, 401 koruptor dihukum di bawah 1 tahun sampai 4 tahun (ringan). Ada 56 orang dihukum mulai 4 tahun sampai 10 tahun (sedang), 4 orang dihukum lebih dari 10 tahun (berat), dan 35 orang dihukum seumur hidup. Namun, hakim juga memutus bebas 68 koruptor. Menanggapi data ICW, Wakil Ketua Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) Laode M Syarif berharap putusan hakim di pengadilan terhadap koruptor pada tahun 2016 sesuai dengan tuntutan jaksa. Ia menambahkan, pihaknya selalu berupaya menuntut koruptor dengan hukuman yang berat dengan menimbang peran yang bersangkutan dalam suatu perkara. Namun, hukuman tetap diputuskan hakim sehingga pihaknya harus menerima atau mengajukan upaya hukum lain. Secara terpisah, Jaksa Agung HM Prasetyo berpendapat senada. Dalam berbagai perkara korupsi, jaksa selalu menuntut terdakwa berdasarkan pasal yang menjeratnya sesuai peran yang bersangkutan. Jaksa kerap menuntut hukuman tambahan berupa denda atau uang peng-ganti mengacu kerugian negara.[61]

Salah satu contoh adalah kasus korupsi Budi Gunawan pada Januari 2015. Pada 10 Januari 2015 Presiden Republik Indonesia Jokowi Widodo telah menunjuk calon tunggal kapolri baru yang menggantikan Sutarman. Dan 3 hari kemudian KPK menetapkan budi gunawan sebagai tersangka rekening gendut. Dan pada 15 januari rapat paripurna yang digelar dewan perwakilan rakyat (DPR) 2015 menetapkan Komisaris Jenderal Budi Gunawan sebagai Kapolri baru menggantikan Sutarman ,rapat paripurna ini sendiri didukung oleh PDI-P, Golkar, Gerindra, PKS, PKB, Nasdem, Hanura, dan PPP. Sementara itu Fraksi dari Demokrat dan PAN, meminta DPR untuk menunda penetapan Budi Gunawan sebagai kapolri baru. 4 hari kemudian tepatnya pada tanggal 19 januari 2015, Komisaris Jenderal Budi Gunawan mendaftarkan gugatan pra peradilan terkait kasusnya yang ditetapkan oleh KPK ke pengadilan negeri Jakarta selatan. 22 Januari 2015 kuasa hukum Budi Gunawan melaporkan para komisioner KPK ke Bareskrim mabes polri, atas tuduhan membocorkan rahasia Negara berupa laporan Pusat Pelaporan dan Analisis Transaksi Keuangan

---

[61] http://kpk.go.id/id/berita/berita-sub/3230-vonis-rendah-hambat-penegakan-hukum,Tanggal 09 Februari 2016 09:00

(PPATK) terhadap rekening Budi Gunawan dan keluarganya. Lalu pada keesokan harinya 23 Januari 2015, badan reserse kriminal mabes polri menangkap wakil ketua KPK bambang widjojanton atas tuduhan meminta saksi kasus sengketa pilkada kotawaringin barat ,untuk bersumpah palsu. Hal ini langsung mendapatkan tanggapan dari Presiden Republik Indonesia Joko Widodo, namun tanggapan dari presiden RI tersebut tidak membuat masyarakat puas, dan menilai Presiden Joko Widodo bertindak tidak sebagai kepala negara tetapi sebagai pengurus partai. Sebagai tanggapan atas kritik dan saran dari masyarakat dan para pengamat pada tanggal 25 Januari 2015 Joko Widodo membentuk tim 9, untuk menindak lanjuti kasus Budi Gunawan. Dan tidak lama kemudia tim 9 meminta presiden untuk mencabut jabatan Komisaris Jenderal Budi Gunawan sebagai Kapolri, karena sudah ditetapkan sebagai tersangka dugaan kasus korupsi oleh KPK. Dan pada 16 Februari 2015, pengadilan tinggi negeri Jakarta selatan mengabulkan gugatan Budi Gunawan, dan hasil pra peradilan tersebut menyatakan bahwa Komisaris Jenderal Budi Gunawan sebagai tersangka tidak sah dan tidak mengikat secara hukum.[62]

Sampai hari ini dapat dipastikan bahwa tiada hari tanpa berita korupsi adalah fakta yang tak terbantahkan. Itu sebabnya, hiruk pikuk "pemberantasan" korupsi akan terus dibincangkan di negeri ini. Pendeknya, berita mengenai isu, kasus dan wacana korupsi nyaris tak pernah lepas dari liputan media. Fakta ini tidak serta merta dapat dimaknai, pemberantasan korupsi telah berhasil dilakukan hingga mampu menekan sikap dan perilaku bekerja secara sistematis dan terstruktur di kalangan birokrasi pemerintahan, lembaga penegakan hukum maupun lingkungan parlemen. Suatu hasil jajak pendapat yang dilakukan pada pertengahan Februari 2015 oleh sebuah media menegaskan hal tersebut. Jajak pendapat itu menyatakan, sekitar 65% masyarakat di kota-kota besar masih tetap tidak percaya, pemerintah telah serius melakukan pemberantasan korupsi. Bahkan, di provinsi yang kepala daerahnya pernah dinobatkan menjadi *championship* di bidang anti korupsi oleh ICW, prosentase ketidakpercayaan

---

[62] http://socialtextjournal.com/daftar-pejabat-negara-yang-tersandung-kasus-korupsi-2015/, Oleh Jimmy Chandra tanggal 05 Agustus 2015

masyarakat keseriusan pemrintah daerah dalam pemberanatasan justru sangat tinggi karena mencapai angka diatas 80%. Fakta ini hendak menegaskan, pesimisme kian meluas di kalangan masyarakat akan kesungguhan pemerintah melakukan upaya pemberantasan korupsi secara serius.

Perluasan pesimisme dan ketidakpercayaan masyarakat pada keseriusan pemberantasan korupsi bisa jadi disebabkan oleh beberapa fakta yang terjadi belakangan ini. Delegitimasi lembaga KPK terus menerus terjadi seolah ada skenario yang dilakukan secara "terencana dan sistematis" dengan merekayasa suatu proses yang pada akhirnya ditujukan untuk "melumpuhkan" kewenangan dan otoritas lembaga tersebut. Lepas dari beberapa kekurangan yang masih melekat di KPK pada kinerjanya sehingga harus terus menerus ditingkatkan, tetapi juga tidak dapat diingkari, KPK telah menjadi suatu lembaga yang mampu mengukir "success story",dipercaya serta punya integritas dan kredibilitas di dalam percepatan pemberantasan korupsi.

Yang lebih menguatirkan, revisi UU Pemberantasan korupsi yang seharusnya mampu menyusun politik hukum dan politik penegakan hukum secara lebih kongkrit dan tegas serta kompatibel dengan tuntutan publik dan merumuskan pola pengendalian tindak korupsi secara lebih komprehensif , efisien dan efektif tidak terjadi. Padahal, perkembangan modus korupsi kian canggih, karena tindak korupsi tidak hanya suatu tindakan melawan hukum atau menyalahgunakan kewenangan sehingga merugikan keuangan negara secara langsung saja, tetapi juga telah menjelajah dan merasuk makin dalam pada ruang-ruang pembuat kebijakan publik sehingga dapat terjadi impunitas, kekebalan hukum pada orang tertentu dan kecendrungan legalisasi tindak korupsi.

Wacana yang paling mutakhir, adanya gagasan untuk melakukan penghapusan atas eksistensi Pengadilan Khusus Tindak Pidana Korupsi. Wacana dimaksud bahkan sudah bermetamorphose menjadi suatu draf kebijakan karena ditempatkan di dalam Revisi UU Tindak Pidana Korupsi yang dalam salah satu pasalnya menegaskan "…perkara tindak pidana korupsi yang diterima jaksa …dilimpahkan pada pengadilan negeri

setempat untuk diperiksa dan diputus oleh majelis hakim khusus tipikor". Usulan pasal dalam revisi UU Tindak Pidana Korupsi yang berkaitan dengan Pengadilan Khusus Tindak Pidana Korupsi tersebut adalah salah satu kata kunci utama yang dapat memperlihatkan secara tegas adanya suatu upaya yang ditujukankan untuk mendekonstruksi dan sekaligus mendelegitimasi keberadaan Pengadilan Khusus Tipikor.

Jika dikaji secara lebih cermat, ada beberapa hal penting yang telah dirumuskan oleh revisi UU Tindak Pidana korupsi, yaitu sebagai berikut: kesatu, usulan revisi UU Tindak Pidana Korupsi, semula ditujukan agar UU tersebut senantiasa memiliki kemampuan untuk mengantisipasi modus kejahatan korupsi yangterus makin berkembang. Lebih dari itu, dampak dari korupsi juga tidak hanya berkenaan dengan kerugian keuangan Negara saja tetapi juga telah melemahkan lembaga dan nilai-nilai demokrasi, etika dan keadilan serta membahayakan pembangunan berkelanjutan dan supremasi hUkum, selain mengancam stabilitas dan keamanan masyarakat; kedua, revisi juga dimaksudkan agar UU tersebut diharmonisasi agar sesuai dengan United Nation Convention Against Corruption(UNCAC) 2003 yang telah diratifikasi menjadi UU No. 7 Tahun 2006 sehingga dapat digunakan sebagai akses untuk melakukan kerjasama internasional dengan berbagai Negara lainnya, karena tindak korupsi sudah berkembang menjadi kejahatan transnasional;

Secara ringkas, setidaknya terdapat tujuh faktor yaitu sebagai berikut ;[63]

1. Lemahnya *political will* dan *political action* para pemimpin negara ini, untuk menjadi hukum sebagai panglima dalam penyelenggaraan pemerintahan. Dengan kata lain, supremasi hukum masih sebatas retorika dan jargon politik yang didengung-dengungkan pada saat kampanye.
2. Peraturan perundang-undangan yang ada saat ini masih lebih merefleksikan kepentingan politik penguasa ketimbang kepentingan rakyat.

[63] Ferry A Karo Karo Sitepu, "Masalah Penegakkan Hukum Di Indonesia Saat Ini", *http://gbkp.or.id,* diakses tanggal 9 Juli 2014

3. Rendahnya integritas moral, kredibilitas, profesionalitas dan kesadaran hukum aparat penegak hukum (hakim, jaksa, polisi dan advokat) dalam menegakkan hukum.
4. Minimnya sarana dan prasana serta fasilitas yang mendukung kelancaran proses penegakan hukum.
5. Tingkat kesadaran dan budaya hukum masyarakat yang masih rendah serta kurang respek terhadap hukum.
6. Paradigma penegakan hukum masih *positivis-legalistis* yang lebih mengutamakan tercapainya keadilan formal *(formal justice)* daripada keadilan substansial *(substantial justice).*
7. Kebijakan *(policy)* yang diambil oleh para pihak terkait *(stakeholders)* dalam mengatasi persoalan penegakan hukum masih bersifat parsial, tambal sulam, tidak komprehensif dan tersistematis.

PENUTUP

Korupsi merupakan suatu tindak kejahatan yang massif dilakukan oleh orang-orang yang berada pada berbagai level sosial, mulai dari pejabat sampai ketua RT, mulai dari politikus sampai agamawan. Beberapa orang berpendapat korupsi sebagai sesuatu yang wajar dilakukan akibat sistem yang menuntut demikian, tetapi dalam konteks Indonesia, korupsi menjadi bahaya laten yang menggerogoti sendi kehidupan ekonomi negara. Besar kerugiannya bagi keuangan negara dan stabilitas ekonomi serta hak-hak rakyat yang terenggut oleh segelintir koruptor. Oleh karena itu penegakan hukum yang diatur dalam undang-undang Nomor 31 Tahun 1999 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi dalam pasal 2 sampai dengan pasal 13, perlu menjabarkan kategorisasi korupsi itu sendiri yang diantaranya Memperkaya diri sendiri atau orang lain, Merugikan keuangan negara, Penyalahgunaan kewenangan, Penyuapan, Penggelapan, Gratifikasi, dan Pungutan di luar kewajiban.

Demikian pula dalam perspektif Islam, teks al-Quran menyebutkan beberapa istilah korupsi seperti *al-dalw* (Al-Baqarah: 188), *ghulul* (Ali Imran: 161), *Saraqah* (Al-Maidah: 38), dan *al-suht* (Al-Maidah: 42), yang dalam konteksnya mengalami perluasan makna seiring perkembangan kasus-kasus korupsi yang terjadi di Indonesia. Misalnya kata *al-dalw* (Al-Baqarah: 188)

mengandung makna Memperkaya diri sendiri atau orang lain, Penyalahgunaan kewenangan, dan Penyuapan. *Ghulul* (Ali Imran: 161) mengandung makna Memperkaya diri sendiri atau orang lain, Merugikan keuangan negara, Penyalahgunaan kewenangan, Penggelapan, Gratifikasi. Kemudian *Saraqah* (Al-Maidah: 38) mengandung makna Memperkaya diri sendiri atau orang lain, Merugikan keuangan negara, Penyalahgunaan kewenangan, Penggelapan. Dan terakhir *al-suht* (Al-Maidah: 42) mengandung makna Memperkaya diri sendiri atau orang lain, Penyalahgunaan kewenangan, Penyuapan

DAFTAR RUJUKAN

Buku

Al-Qur'an dan Tarjamahnya, Mushaf Hilal, Pustaka Al-Fatih, 2009

Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, 1994, Yogyakarta: Ponpes Krapyak al-Munawwir

Andi Hamzah, *Kamus Hukum*, 1986, Jakarta: Ghalia Indonesia

Andi Hamzah, *Korupsi di Indonesia, Masalah dan Pemecahannya*, 1991, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama

Andi Hamzah, *Pemberantasan Korupsi Melalui Hukum Nasional dan Internasional*, 2005, Jakarta: Raja Grafindo Persada

Abu al-Fadhal Jamal al-din Muhammad Ibn Makram Ibn Manzur al-Afriqi al-Misri, *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dar Sadir, t.t, Vol. 11

Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi* , 2006, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah

Abu Dawud Sulaiman, *Sunan Abi Dawud*, Dar al-Kitab al -'Arabi, t.t, Vol. 3

Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad*, Riyad: Mu'assasah al-Risalah, t.t, Vol. 39

Ali al-Sabuni, *Safwat al-Tafasir*, terj. Yasin, , 2011, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, Vol. 2

Al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat,*Jakarta, Dar al-Hikmah, t.t

Abd al Qasim Mahmud al-Zamakhshari, *Tafsir al-Kashshaf*, , 1968, Beirut: Dar al-'Ilmiyyah, Vol. 3

Al-Shawkani, *Nail al-Autar*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t,Vol. 9

Al-Qurtubi, *Tafsir al-Qurtubi*, terj. Ahmad Khatib, 2008, Jakarta: Pustaka Azzam, Vol.6

Bryan A. Garner, *Black's Law Dictionary*, 2004. USA: Thomson West

Fahruddin ar-Razi, *Tafsir Kabir au mafatihul ghaib*, 1992, Dar al-Fad al-Arabi, juz 4

Husein Alatas, *Korupsi, Sifat, Sebab, dan Fungsi*, 1987, Jakarta: LP3ES

Ibn Katsir, *Lubab al-Tafsir min Ibn Kathir*, terj. M Abdul Ghoffar EM dan Abdurrahim Mu'thi, 2004, Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i,Vol.1

Ibnu Al-'Arabi, *Ahkamul Qur'an*, (Beirut:Dar al-kutub ilmiah, tth), jilid 1,

Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim,* 1991, Beirut: Dar al-fikr*,* Juz 1

Ibrahim Anis, Abdul Halim Muntasir, dkk. *Al-Mu'jam al-Wasit*, 1972, Mesir: Dar al-Ma'arif

Ibn Jarir al-Tabari, *Tafsir al-Tabari,* 2005, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Vol. 4

Imam as-Suyuti, *ad-Dur al-Mantsur*, 1983, Beirut: Dar al-Fikr, jilid 2

J.C.T Simorangkir, *Kamus Hukum*, 2006, Jakarta:Sinar Grafika

M. Syamsa Ardisasmita, *Definisi Korupsi Menurut Perspektif Hukum dan Announcement untuk Tata Kelola Pemerintahan yang lebih Terbuka, Transparan dan Akuntabel*, 2006, Jakarta,: KPK

M.M. al-A'zami, *Sejarah Teks Al-Qur'an*, 2014, Jakarta: Gema Insani Press

M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, 2011, Jakarta: Lentera Hati, Vol.1

Muhammad Rawas Qala'arji dan Hamid Sadiq Qunaibi, *Mu'jam Lughat al-Fuqaha',* 1985, Beirut: Daar al-Nafis

M.Mutawalli Sha'rawi, *Tafsir Sha'rawi,* tt, Kairo: Akhbar al-Yaum

Nurul Irfan, *Korupsi dalam Hukum Pidana Islam*, 2012, Jakarta: Amzah

Nurul Irfan, *Azumardy Azra" dalam Korupsi dalam Hukum Pidana Islam*, 2012, Jakarta: Amzah

Prof. Dr. Hamka, *Tafsir al-Azhar*, 2003, Pustaka Panjimas, juz III-IV

R. Wiyono, *Pembahasan Undang-Undang Tindak Pidana Korupsi*, 2005, Jakarta: Sinar Grafika

Raghib Asfahani, *Mufrad fi Gharibil Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t

Robert Klitgaard dkk, *Penuntun Pemberantasan Korupsi dalam Pemerintahan Daerah*, terj. Hermoyo, 2002, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia

Syed Husein Alatas, *Sosiologi Korupsi*, 1986, Jakarta: LP3ES

Syamsul Anwar *Sejarah Korupsi dan Perlawanan Terhadapnya di Zaman Awal Islam ; Perspektif Studi Hadis*, dalam Hermenia, Yogyakarta: PPs Sunan Kalijaga Vol.4 No. 1 2005

Shaleh, *Asbabun Nuzul*, 2011, Bandung: Penerbit Diponegoro

Laporan Tahunan

Tim Penyusun Laporan Tahunan KPK, Laporan Tahunan 2015 Menolak Surut (Jakarta; Penerbit Komisi Pemberantasan Korupsi, 2016)

Website

http://www.antaranews.com/berita/546929/icw-korupsi-2015-rugikan-negara-rp31077-triliun, Oleh Dyah Dwi A. tanggal 24 Februari 2016, 21:16 wib

http://kpk.go.id/id/berita/berita-sub/3230-vonis-rendah-hambat-penegakan-hukum,Tanggal 09 Februari 2016 09:00

http://socialtextjournal.com/daftar-pejabat-negara-yang-tersandung-kasus-korupsi-2015/, Oleh Jimmy Chandra tanggal 05 Agustus 2015

Ferry A Karo Karo Sitepu, "Masalah Penegakkan Hukum Di Indonesia Saat Ini", *http://gbkp.or.id,* diakses tanggal 9 Juli 2014

PERSPEKTIF FIQIH MU'AMALAH TENTANG KERJASAMA SISTEM WARALABA PRIMAGAMA CABANG PONOROGO

Nafi'ah

PENDAHULUAN

Waralaba merupakan sistem bisnis yang unik dari model bisnis lain, karena keunikannya itu, waralaba telah menarik perhatian dunia bisnis dilihat dari rekor perkembangan yang sangat fantastis. [1] Waralaba pada hakekatnya adalah sebuah konsep pemasaran dalam rangka memperluas jaringan usaha secara cepat. Waralaba bukanlah sebuah alternatif melainkan salah satu cara yang sama kuatnya dan strategisnya dengan cara konvensional dalam mengembangkan usaha. Bahkan sistem waralaba dianggap memiliki banyak kelebihan terutama menyangkut pendanaan, sumber daya manusia (SDM) dan manajemen. Waralaba juga dikenal sebagai jalur distribusi yang sangat efektif untuk mendekatkan produk kepada konsumennya melalui tangan-tangan penerima waralaba.[2]

Konsep bisnis waralaba akhir-akhir ini telah menjadi bentuk terobosan pengembangan usaha. Mengingat usaha yang diwaralabakan adalah usaha-usaha yang telah teruji dan sukses di bidangnya, sehingga dianggap dapat "menjamin" mendatangkan keuntungan, faktor ini yang kemudian menjadi "magnet" untuk menarik animo masyarakat secara luas. Melalui konsep waralaba seseorang tidak perlu memulai usaha dari nol, karena telah ada sistem yang terpadu dalam waralaba, yang memungkinkan seorang penerima waralaba menjalankan usaha dengan baik.

Waralaba (*franchise*) adalah perikatan antara pemberi waralaba dengan penerima waralaba. Penerima waralaba diberi hak untuk menjalankan usaha dengan memanfaatkan dan atau menggunakan hak kekayaan intelektual atau penemuan atau ciri

---

[1] Deden Setyawan, *Franchise Guide Series Kiat Memilih Usaha dengan Biaya Kecil Untung Besar Seri II Ritel*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2007) 13.

[2] Majalah Info Franchise, www.majalahfranchise.com, 16 Juni 2008.

khas usaha yang dimiliki pemberi waralaba dengan suatu imbalan berdasarkan persyaratan yang ditetapkan oleh pemberi waralaba dengan sejumlah kewajiban menyediakan dukungan konsultasi operasional yang berkesinambungan oleh pemberi waralaba kepada penerima waralaba.[3]

Pendapat lain waralaba adalah suatu pengaturan bisnis sebuah perusahaan (*franchisor*) memberi hak pada pihak independen (*franchisee*) untuk menjual produk atau jasa perusahaan tersebut dengan pengaturan yang ditetapkan oleh *franchisor*. *Franchisee* menggunakan nama, produk dan jasa, prosedur, pemasaran, keahlian, sistem prosedur operasional dan fasilitas penunjang dari pihak *franchisor*. Sebagai imbalannya, *franchisee* membayar *initial fee* dan *royalty* pada perusahaan *franchisor* seperti yang diatur dalam perjanjian waralaba.[4]

Pemberian waralaba senantiasa terkait pemberian hak untuk menggunakan dan atau memanfaatkan hak kekayaan intelektual tertentu, yang dalam hal ini terwujud dalam bentuk merek, baik yang meliputi merek dagang maupun merek jasa, ataupun suatu bentuk format, formula, ciri khas, metode, tata cara, prosedur, sistem dan lain sebagainya yang bersifat khas yang terkait dengan, dan yang tidak dapat dipisahkan dari setiap output atau produk yang dihasilkan dan selanjutnya dijual, diserahkan atau diperdagangkan dengan mempergunakan merek dagang, merek jasa yang dinamakan dengan rahasia dagang. Dari kedua jenis hak kekayaan intelektual tersebut, selalu dan senantiasa terdapat unsur pembeda antara waralaba yang satu dengan waralaba yang lainnya. Unsur pembeda tersebut terletak dalam sifat, bentuk dan jenis hak kekayaan intelektual yang diwaralabakan.[5]

Unsur pembeda antara waralaba yang satu dengan waralaba yang lain sangat ditentukan dari akta perjanjian kerjasama yang dibuat. Akta perjanjian yang dibuat secara tertulis atau kontrak perjanjian waralaba yang disepakati kedua belah pihak yaitu antara *franchisor* dan *franchisee*.

---

[3]Peraturan Menteri Perdagangan Nomor 12 Tahun 2006 Pasal 1 angka 1 Tentang Ketentuan dan Tata Cara Penerbitan Surat Tanda Pendaftaran Usaha Waralaba.

[4] Agustaman, *Franchise Guide Series Kiat Memilih Usaha dengan Biaya Kecil Untung Besar*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2007) 7-8, 22, 74.

[5] Yohanes Heidy Purnama, www. salam frinchise.com, 1 Maret 2008.

Waralaba tak ubahnya pola bisnis maupun pola pemasaran yang melibatkan kerjasama dua belah pihak. Hubungan dua belah pihak tersebut dibangun atas dasar perjanjian. Dalam *franchise*, perjanjian kerja sama antara dua belah pihak ini disebut dengan perjanjian *franchise* (*franchise agreement*). Perjanjian *franchise* merupakan suatu pedoman hukum yang menggariskan tanggung jawab dari pemberi waralaba atau yang sering disebut *franchisor* dan penerima waralaba atau yang sering disebut *franchisee.*[6] Pada dasarnya perjanjian ini disesuaikan dengan kebutuhan antara kedua belah pihak dan tentunya harus menguntungkan bagi kedua belah pihak.

Franchisor memberikan hak miliknya berupa hak paten (meskipun bukan harta/modal) atas pengelolaan perusahaannya kepada *franchisee*, sehingga dengan demikian *franchisee* dalam bisnisnya diperbolehkan menggunakan nama perusahaan *franchisor*, logo, sistem operasi, dan prosedur serta cara-cara yang telah ditetapkan oleh *franchisor*, dengan perjanjian yang disepakati bersama. Dilihat dari sudut pandang syari'ah (fiqih), perjanjian ini termasuk kedalam kelompok *shirkah* (persekutuan).[7] *Shirkah* merupakan suatu akad atau perjanjian antara dua pihak atau lebih untuk bekerja sama dalam suatu kegiatan usaha, modal dan keuntungan dimiliki oleh dan dibagi bersama kepada semua pihak yang berserikat termasuk berbagi kerugian.[8]

Menurut istilah hukum Islam, ada beberapa definisi *shirkah* yang dikemukakan oleh kalangan ahli hukum Islam (*fuqaha*), di antaranya adalah Ulama Ḥanafiyah yang mendefinisikan *shirkah* sebagai suatu persetujuan antara dua orang atau lebih untuk bekerja sama dalam hal modal dan keuntungan. Ulama Mālikīyah mengatakan *shirkah* adalah suatu perizinan antara dua orang yang bekerja sama untuk bertindak secara hukum terhadap harta mereka. Ulama Shāfi'īyah dan Ḥanābilah memberikan pengertian bahwa *shirkah* adalah keikutsertaan dua orang atau lebih didalam suatu transaksi. Ahli hukum Ali al-Khafit memberikan definisi lebih luas yaitu kontrak dua orang atau lebih untuk kerja sama dalam modal dan laba, atau untuk keikutsertaan di dalam modal orang lain dan

---

[6] Juajir Sumardi, *Aspek-Aspek Hukum Franchise dan Perusahaan Transnasional,*(Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1995) 9.

[7] Ahmad Wardi Muslich, *Fiqih Muamalah*, (Jakarta: Amzah, 2010) 622.

[8] Ibid., 341.

labanya, atau untuk keikutsertaan di dalam laba dan tanpa keikutsertaan di dalam modal. [9]

Shirkah atau *mushārakah* adalah akad kerja sama antara dua pihak atau lebih untuk suatu usaha tertentu di mana mana masing-masing pihak memberikan kontribusi dana dengan kesepakatan bahwa keuntungan dan resiko akan ditanggung bersama sesuai dengan kesepakatan. [10]

Berdasarkan beberapa definisi di atas, subtansi akad *shirkah* adalah ikatan (kontrak) kerjasama yang dilakukan dua orang atau lebih dalam usaha bisnis atau perdagangan. Keuntungan dan kerugiannya ditanggung bersama.

Lembaga bimbingan belajar Primagama berdasarkan UU No. 6 tahun 1982 tentang Hak Cipta jo. UU No. 7 tahun 1987 tentang Perubahan Atas UU No. 6 Tahun 1982 tentang Hak Cipta pada tanggal 3 Juli 1995 dan telah terdaftar di Direktorat Hak Cipta, Paten dan Merk dengan Nomor Pendaftaran 014127. Primagama adalah usaha jasa pendidikan (luar sekolah) dengan memiliki pasar yang luas (siswa kelas SD, SLTP dan SMU/SMK) dan saat ini telah memiliki lebih 736 *Outlet*/Cabang di seluruh Indonesia. Prestasi Primagama dikenal dengan dimilikinya satu metode belajar *Smart Solution* yang diminati para pelajar dan *Life Skill Education* sebagai *added value* bagi siswa dalam rangka mendukung program Kurikulum Berbasis Kompetensi.[11]

Untuk pengembangan ke depan Primagama menawarkan program kemitraan dengan pola waralaba atau *franchise*, dalam sistem *franchise* Primagama ini berupa sistem pengembangan outlet Primagama dengan mitra secara mandiri yang telah membeli hak intelektual dengan membayar *franchise fee* untuk jangka waktu lima tahun dan membayar *royalty fee* sebesar 10% dari pendapatan kotor setiap bulan serta wajib mengikuti sistem dan prosedur pengoperasian Primagama, semua hal yang terkait dengan *franchise* Primagama ini diatur dalam suatu perjanjian *franchise*

---

[9] Umar F. Maughul, *No Pain, No Gain : The State of The Industry in Light of an American Islamic Private Equity Transaction*, (Chicago: Journal International Law, Vol. 7, Iss, 2: 26 pgs. 2007) 475.

[10] Dimyauddin Djuwaini, *Pengantar Fiqih Muamalah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2008) 207.

[11] Situs Resmi Primagama, www.primagama.co.id, 31 Desember 2013.

atau perjanjian waralaba yang dalam perjanjian tersebut memuat hak dan kewajiban masing-masing pihak baik *franchisor* maupun *franchisee* dan seperti pada perjanjian pada umumnya dalam perjanjian waralaba Primagama ini juga sering terjadi wanprestasi yang dilakukan baik dari pihak *franchisee* maupun *franchisor*.[12]

Dalam Islam, kerjasama yang lazim disebut akad merupakan salah satu sebab dari yang ditetapkan syara' yang karenanya timbul beberapa hukum akad merupakan syarat mutlak yang harus dipenuhi oleh setiap *ṭarafayil aqdi* (dua belah pihak) yang ingin menjalin sebuah komitmen akad kerjasama.[13] Ciri-ciri kerjasama dalam Islam tidak dilihat dari label atau nama melainkan dari penerapan akhlaq Islam misalnya keadilan, tanggung jawab, persamaan, keseimbangan, kebebasan, tidak mementingkan diri sendiri dan kedermawanan.[14]

Di atas telah dijelaskan bahwasannya *franchisee* diharuskan membayar *initial fee* yang besarnya ditentukan oleh *franchisor* selain itu dibebankan membayar *royalty* pada perusahaan *franchisor* yang besarnya telah ditentukan berdasarkan prosentase dari penghasilan kotor yang didapat oleh *franchisee*. Dari sini bisa diketahui ada sebuah kesenjangan yang terjadi. Biaya *initial fee* yang ditetapkan oleh *franchisor* tidaklah murah tetapi di sisi lain *franchisee* masih menanggung biaya royalti dari penghasilan kotor yang didapat padahal *franchisee* harus menanggung biaya operasional yang tidak sedikit untuk bisa menjalankan usaha *franchise* tersebut.

Jika ditelaah lebih jauh penetapan biaya *royalty* dari prosentase yang telah ditetapkan *franchisor* dari penghasilan kotor perbulan tanpa mempertimbangkan biaya operasional yang harus ditanggung pihak *franchisee* kurang sesuai dengan subtansi akad *shirkah* yang berbagi dalam keuntungan dan kerugiannya. Sebagaimana syarat umum *shirkah* yaitu Penentuan pembagian keuntungan tidak boleh dalam jumlah nominal yang pasti (misal

---

[12] Ibid.

[13] Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Fiqih Muamalah*, (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra. 1997) cet.1, 27.

[14] Abdul Ghofur Anshori, *Hukum Perjanjian Islam di Indonesia Konsep, Regulasi dan Implementasi*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2010) 32.

lima ratus ribu setiap partner), karena hal ini bertentangan dengan subtansi *shirkah* (berbagi hasil dan resiko).[15] Subtansi *shirkah* dalam hal berbagai hasil dan resiko harus ditanggung bersama sesuai dengan kuantitas dan kualitas saham (modal) yang ditanamkan dan beban kerja masing-masing pihak (mitra bisnis).[16] Selain itu kurang sesuai juga dengan konsep dan etika kerjasama dalam Islam yang sangat mengedepankan keadilan, keseimbangan, tanggung jawab dan nilai-nilai keislaman yang lain.

Karena hal di atas penulis merasa perlu dilakukan pengkajian lebih mendalam terkait kerjasama usaha sistem waralaba untuk mendapatkan pengetahuan demi pengembangan khasanah keilmuan berbasis Islam yang komprehensif. Dalam penelitian ini, peneliti memilih Primagama Cabang Batoro Katong yang merupakan bentuk usaha sistem waralaba dengan karakteristik usaha berupa jasa bimbingan belajar di kota Ponorogo.

PENGERTIAN *AL-SHIRKAH*

Secara etimologi, *al-shirkah* berarti percampuran, yaitu percampuran antara sesuatu dengan yang lainnya, sehingga sulit dibedakan. *Al-shirkah* termasuk salah satu bentuk kerjasama dagang dengan rukun dan syarat tertentu, yang dalam hukum positif disebut dengan perserikatan dagang.[17] Menurut Ibrahim Anis, *al-shirkah* yaitu ia bersekutu dalam suatu persekutuan; masing- masing dari kedua peserta itu memiliki bagian dari padanya.[18]

Pengertian *shirkah* dengan *ikhtilāṭ* (percampuran) banyak ditemukan dalam literatur fiqh mazhab empat, baik Māliki, Ḥanafī, Shāfi'ī maupun Ḥambāli. *Shirkah* diartikan *ikhtilāṭ* karena di dalamnya terjadi percampuran harta antara beberapa orang yang berserikat, dan harta tersebut kemudian menjadi satu kesatuan

[15] Wahbah al-Zuh{ayli, *al-Fiqih al-Isla<mi wa Adillatuh* (Damaskus: Dar al-Fikr 1997, Juz V) 3889-3890.

[16] Fikriyah Abdullah, Taufiq Hasan dan Shamser Muhammad, *Investigation of Performance of Malaysian Islamic Unit Trust Funds*, (Malaysia: Emerald Group Publising Limitet, Vol. 33, No. 2, 12 pgs, 2007) 143.

[17] Nasrun Haroen, *Fiqh Muamalah*,(Jakarta: Gaya Media Pratama, 2000) 165.

[18] Ahmad Wardi Muslich, *Fiqh Mu'amalat*, (Jakarta: Amzah, 2010) 339.

modal bersama. Definisi *shirkah* menurut istilah terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama yaitu:[19]

1. Menurut Ḥanafi̅yah

اَلشِرْكَةُ هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ عَقْدٍ بَيْنَ الْمُتَشَارِكَيْنِ فِيْ رَأْسِ الْمَالِ وَالرِّبْحِ

Artinya:
Shirkah adalah suatu ungkapan tentang *akad* (perjanjian) antara dua orang yang berserikat di dalam modal dan keuntungan.[20]

2. Menurut Ma̅liki̅yah

الْشَّرِكَةُ هِيَ إِذْنٌ فِيْ التَّصَرُّفِ لَهُمَا مَعَ اَنْفُسِهِمَا أَيْ وَاحِدٍ مِنَ الشَرِيْكَيْنِ لِصَا حِبِهِ فِيْ اَنْ أَنْ يَأْذَنَ كُلُّ يَتَصَرَّفَ فِيْ مَالٍ لَهُمَا مَعَ اِبْقَاءِ حَقِّ التَصَرُّفَ لِكُلٍّ مِنْهُمَا

Artinya:
Shirkah adalah persetujuan untuk melakukan *taṣarruf* bagi keduannya beserta diri mereka; yakni setiap orang yang berserikat memberikan persetujuan kepada teman serikatnya untuk melakukan *taṣarruf* terhadap harta keduanya di samping masih tetapnya hak *taṣarruf* bagi masing-masing peserta.[21]

Definisi yang dikemukakan ulama al-Ma̅liki̅yah ini, lebih menitik beratkan pada perserikatan kepemilikan harta kekayaan (*shirkah al-amwa̅l)* yang dimiliki dua orang atau lebih, di mana masing-masing pihak memiliki hak yang sama dalam hal melakukan perbuatan hukum terhadap harta tersebut atas seizin pihak yang lain.

---

[19] Ibid., 340.

[20] Wahbah Zuh{ayli, *al-Fiqh al-Isla<<>miy wa Adillatuh*, (Damaskus: Dar al-Fikr, Cet. 3, Vol. 4, 1989) 793.

[21] Ibid., 792.

3. Menurut Shāfi'iyah

وَفِيْ الشَرْعِ : عِبَارَةٌ عَنْ ثُبُوْتِ الْحَقِّ فِيْ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ لِشَخْصَيْنِ فَصَاعِدًا عَلَى جِهَةِ الشُّيُوْع

Artinya:

Shirkah menurut syara' adalah suatu ungkapan tentang tetapnya hak atas suatu barang bagi dua orang atau lebih secara bersama-sama.[22]

Definisi ini substansinya menegaskan bahwa *shirkah* itu adalah akad atau perikatan perserikatan, yang memiliki akibat hukum adanya hak yang sama kepada kedua belah pihak atau lebih, baik dalam hal perserikatan harta kekayaan maupun perserikatan pekerjaan atau kedua-duanya.

4. Menurut Ḥanābilah

اَلشِرْكَةُ هِيَ اْلإِجْتِمَاعُ فِيْ اسْتِحْقَاقٍ أَوْتَصَرُّف

Artinya:
Shirkah adalah berkumpul atau bersama-sama dalam kepemilikan atas hak atau *taṣarruf*.[23]

5. Dalam Kamus *al-Mu'jam al- Wasiṭ* dikemukakan:

الشِرْكَةُ عَقْدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ أَوْاَكْثَرَ لِلْقِيَامِ بِعَمَلٍ مُشْتَرَك

Artinya:
Shirkah adalah suatu akad antara dua orang atau lebih untuk melakukan suatu perbuatan secara bersama-sama.[24]

Dari beberapa definisi di atas dapat disimpulkan bahwa menurut Ḥanafiyah dan yang tercantum dalam kamus *al-Mu'jam al- Wasiṭ* adalah definisi yang lebih sesuai dengan konteks pembahasan bab ini. Hal ini dikarenakan di dalamnya disebutkan substansi dari topik yang dikaji, yaitu bahwa *shirkah* adalah suatu *akad* atau perjanjian antara dua pihak atau lebih untuk bekerjasama

---

[22] Muslich, *Fiqh*...., 340-341.
[23] Ibid., 341.
[24] Ibid.

dalam suatu kegiatan usaha, dimana modal dan keuntungan dimiliki oleh dan dibagi bersama kepada semua pihak yang berserikat.[25]

Sumber lain menyebutkan menurut istilah hukum Islam, ada beberapa definisi *shirkah* yang dikemukakan oleh kalangan ahli hukum Islam (*fuqaha*), di antaranya adalah Ulama Ḥanafiyah yang mendefinisikan *shirkah* sebagai suatu persetujuan antara dua orang atau lebih untuk bekerja sama dalam hal modal dan keuntungan. Ulama Malikiyah mengatakan *shirkah* adalah suatu perizinan antara dua orang yang bekerja sama untuk bertindak secara hukum terhadap harta mereka. Ulama Shafi'iyah dan Ḥanabilah memberikan pengertian bahwa *shirkah* adalah keikutsertaan dua orang atau lebih di dalam suatu transaksi. Ahli hukum Ali al-Khafit memberikan definisi lebih luas yaitu kontrak dua orang atau lebih untuk kerja sama dalam modal dan laba, atau untuk keikutsertaan di dalam modal orang lain dan labanya, atau untuk keikutsertaan di dalam laba dan tanpa keikutsertaan di dalam modal. [26]

Shirkah atau *musharakah* adalah akad kerja sama antara dua pihak atau lebih untuk suatu usaha tertentu dimana mana masing-masing pihak memberikan kontribusi dana dengan kesepakatan bahwa keuntungan dan resiko akan ditanggung bersama sesuai dengan kesepakatan. [27]

Berdasarkan beberapa definisi di atas, subtansi akad *shirkah* adalah ikatan (kontrak) kerjasama yang dilakukan dua orang atau lebih dalam usaha bisnis atau perdagangan. Keuntungan dan kerugiannya ditanggung bersama.

A. Dasar Hukum *al-Shirkah*

Shirkah merupakan akad yang diperbolehkan berdasarkan al-Qur'an, Hadits dan Ijma'. Dasar al-Qur'an antara lain:

1. Surat al-Nisa' ayat 12;

---

[25] Ibid.

[26] Umar F Maughul, "*No Pain, No Gain : The State of The Industry in Light of an American Islamic Private Equity Transaction"*, (Chicago: Journal International Law, Vol. 7, Iss, 2 : 26 pgs. 2007) 475.

[27] Dimyauddin Djuwaini, *Pengantar Fiqh Muamalah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2008) 207.

.....فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ

Artinya:
.... Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu.

2. Surat Ṣād (38) ayat 24;

وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ

Artinya:

...Sesungguhnya kebanyakan dari orang-orang yang berserikat itu sebagian mereka berbuat *ẓalim* kepada sebagian yang lain, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal-amal saleh, dan amat sedikit mereka ini.

Dalam surat al-Nisa̅' ayat 12, pengertian *shuraka̅* adalah bersekutu dalam memiliki harta yang diperoleh dari warisan.[28] Sedangkan dalam surat Ṣād ayat 24 lafal *al-khulaṭa* dalam ayat tersebut bisa diartikan saling bersekutu atau partnership yaitu kerjasama dua pihak atau lebih untuk melakukan sebuah usaha perniagaan.[29]

Dasar hukum dari Hadits lain:

1. Dalam sebuah Hadits Qudsi Rasulullah SAW bersabda:

أَنَا ثَالِثُ شَرِيْكَيْنِ مَالَمْ يَخُنْ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ فَإِذَا خَانَهُث خَرَجَتْ مِنْ بَيْنِهِمَا.

Artinya:

Aku (Allah) merupakan orang ketiga dalam perserikatan antara dua orang, selama salah seorang

[28] Muslich, *Fiqh*..., 342.

[29] Wahbah Al-Zuh{ayli, *al-Fiqh al-Isla>mi wa Adillatuh,* (Damaskus: Dar al-Fikr 1997, vol. V) 3876.

diantara keduanya tidak melakukan pengkhianatan terhadap yang lain. Jika seseorang melakukan pengkhianatan terhadap yang lain, aku keluar dari perserikatan dari dua orang itu (HR. Abu Dawud dari Abu Hurairah).[30]

Hadits ini secara jelas membenarkan adanya praktek akad *shirkah* dan menunjukkan urgensi sifat amanah dan tidak membenarkan adanya khianat dalam kontrak *shirkah.*[31]

2. Hadits al-Saib al-Makhzumi:

وَعَنْ السَائِبِ الْمَخْزُوْمِيِّ رَضِيَ اللَّه عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ شَرِيْكَ النَّبِيِّ صَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ الْبِعْثَةِ ، فَجَاءَ يَوْمَ الْفَتْحِ فَقَالَ : مَرْحَبًا بِأَخِي وَشَرِيْكِيْ.

Artinya:

Dari al-Saib al-Makhzumi r.a bahwa sesungguhnya ia adalah sekutu nabi SAW sebelum Nabi diutus. Kemudian ia datang pada hari pembebasan kota Makkah maka Nabi bersabda: Selamat datang kepada saudaraku dan teman serikatku. (HR. Ahmad, Dawud dan Ibnu Mājah).[32]

3. Hadits Abdullah bin Mas'ūd

وَعَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : اِشْتَرَكْتُ أَنَا وَعَمَّارُ وَسَعْدٌ فِيْمَا نُصِيْبث يَوْمَ بَدْرٍ ، سَعْدٌ بِأَشِيْرَيْنِ ، وَلَمْ أَجِئْ أَنَا وَعَمَّارُ بِشَيْءٍ.

Artinya:

Dari Abdullāh bin Mas'ud r.a ia berkata: saya bersekutu dengan 'Ammār dan Sa'd dalam hasil yang kami peroleh pada perang badar. Kemudian Sa'ad datang dengan membawa dua orang tawanan,

---

[30]Sunan Abu Dawud, *Sunan Ab>i Da>wu>d*, (Beirut: Dar al-Fikri, vol. II, 1996) 462.

[31] Wahbah al-Zuh{ayli, *al-Mu'amalah al-Ma<liyah al-Mu'as{ira>h*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2002) 100.

[32] Ibid., 343.

sedangkan saya dan 'Ammar datang dengan tidak membawa apa-apa. (HR. Al-Nasa'i).[33]

Para ulama sepakat tentang diperbolehkannya *shirkah* secara global (umum). Hanya saja mereka berbeda pendapat tentang beberapa jenis *shirkah*.

B. Macam-Macam *al-Shirkah*

Secara garis besar *shirkah* terbagi menjadi dua yaitu *shirkah amlak* (milik) dan *shirkah uqud* (akad).

1. *Shirkah al-amlak* adalah kepemilikan oleh dua orang atau lebih terhadap satu barang tanpa melalui akad *shirkah*.[34] Dapat kita pahami bahwa *shirkah* miliki adalah suatu *shirkah* di mana dua orang atau lebih bersama-sama memiliki suatu barang tanpa melakukan akad *shirkah*. Contohnya, dua orang diberi hibah sebuah tanah. Di dalam contoh ini tanah tersebut dimiliki oleh dua orang melalui hibah, tanpa *akad shirkah* antara dua orang yang diberi hibah tersebut. *Shirkah milik* terbagi dua bagian yaitu *shirkah milik Jabariyah dan shirkah milik Ikhtiyariyah*,[35]

   Shirkah ikhtiyariyah yaitu suatu bentuk kepemilikan bersama yang timbul karena perbuatan orang-orang yang berserikat. Contohnya A dan B membeli sebidang tanah, atau dihibahi atau diwarisi sebuah rumah oleh orang lain dan keduanya (A dan B) menerima hibah atau wasiat tersebut. Dalam contoh ini pembeli yaitu A dan B, orang yang dihibahi, dan orang yang diberi wasiat (A dan B) bersama-sama memiliki tanah atau rumah tersebut, secara suka rela tanpa paksaan dari pihak lain.

   Shirkah jabbariyah, yaitu bentuk kepemilikan bersama-sama yang timbul bukan karena perbuatan orang-orang yang berserikat, melainkan harus terpaksa diterima oleh mereka. Contohnya, A dan B menerima warisan sebuah rumah. Dalam contoh ini rumah tersebut

---

[33] Ibid.

[34] Al-Zuh{ayli, *al-Fiqh*...vol. 4, 794.

[35] Sayuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia*, (Jakarta : UI Press. 1986) 79-83.

dimiliki bersama oleh A dan B secara otomatis (paksa), dan keduanya tidak bisa menolak.

Hukum kedua *shirkah* ini adalah bahwa masing-masing orang yang berserikat seolah-olah orang lain dalam bagian teman serikatnya. Ia tidak boleh melakukan *taṣarruf* terhadap barang yang menjadi bagian temannya tanpa izin temannya itu, karena meskipun mereka bersama-sama menjadi pemilik atas barang tersebut, namun masing-masing angggota serikat tidak memiliki kekuasaan atas barang yang menjadi bagian temannya.[36]

2. *Shirkah al-uqud* adalah suatu ungkapan tentang *akad* yang terjadi antara dua orang atau lebih untuk bersekutu di dalam modal dan keuntungannya.[37] Secara garis besar *shirkah al-'uqud* terbagi menjadi *shirkah amwal* (keuangan), *shirkah a'mal* (operasional) *shirkah wujuh* (*good will*), dan *shirkah muḍarabah.*[38]

Shirkah amwal (keuangan) terbagi menjadi *shirkah al-'inan* dan *al-mufawaḍah.* Wahbah al-Zuḥayli dalam kitab *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* membagi *shirkah akad* menjadi *shirkah al-'inan, al-mufawwaḍah, al- a'mal,* dan *Shirkah al-wujuh.*[39]

Dalam kitab *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtaṣid* dijelaskan *shirkah* secara garis besar dibagi menjadi empat macam, yaitu *shirkah 'inan, shirkah 'abdan, shirkah mufawwaḍah* dan *shirkah wujuh.*[40]

Jenis-jenis *shirkah* yang termasuk kedalam kategori *shirkah al-'uqud*, dapat dijelaskan sebagai berikut:

a. *Shirkah al-'inan*, yaitu kontrak kerja sama antara dua orang atau lebih dalam suatu usaha bisnis dan mereka

---

[36] Ibid., vol. 4.

[37] Ibid.

[38] Adiwarman A. Karim, *Ekonomi Islam Suatu Kajian Kontemporer*, (Jakarta: Gema Insani Press 2001) 81.

[39] Al-Zuh{ayli, *al-Fiqh*...vol. V, 3878.

[40] Ibn Rush, *Bida<yat al-Mujtahid wa Niha<yat al-Muqtas{id*, (Beirut: Dar al-Qalam, 1989, vol. II) 407.

berbagi keuntungan dan kerugian sebagaimana yang disepakati bersama.[41] Dalam *shirkah al-'inān* disyaratkan porsi masing-masing pihak baik dalam kontribusi modal, kerja, ataupun bagi hasil tidak harus sama, tetapi sesuai dengan kesepakatan.[42] Sedangkan kerugian yang diderita menjadi tanggung jawab bersama sesuai dengan prosentase atau usaha masing-masing.[43] Madhab Ḥanafī dan Ḥambāli mengizinkan pembagian keuntungan dalam *shirkah al-'inān* dengan memilih salah satu alternatif berikut:

(a) Keuntungan yang diperoleh dibagi sesuai dengan kontribusi modal yang diberikan oleh masing-masing pihak.
(b) Keuntungan bisa dibagi secara sama, walaupun kontribusi modal masing-masing pihak mungkin berbeda,
(c) Keuntungan bisa dibagi tidak sama tapi kontribusi dana yang diberikan sama. Madhab Māliki dan Shāfi'i menerima jenis akad *shirkah* ini dengan syarat, keuntungan dan kerugian dibagi secara proporsional sesuai dengan kontribusi dana yang ditanamkan.[44]

Di Indonesia, penerapan *shirkah al-'inān* dapat dilihat dalam penyertaan modal di Perseroan Terbatas (PT).[45]

2. *Shirkah al-mufawwaḍah*, yaitu kontrak kerja sama antara dua orang atau lebih pada suatu usaha bisnis, dan setiap pihak berbagi keuntungan dan kerugian secara sama dengan syarat masing-masing pihak memasukkan modal yang sama jumlahnya, serta melakukan tindakan hukum (kerja) yang sama, sehingga masing-masing pihak dapat bertindak hukum atas nama orang-orang yang berserikat itu. Unsur penting atau syarat utama dari jenis *shirkah mufawwaḍah* ini adalah, baik dalam masalah modal, kerja, tanggung jawab, keuntungan dan kerugian, masing-

[41] Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syari'ah dari Teori ke Praktek*, (Jakarta: Tazkia Cendekia, 2001) 92.
[42] Al-Zuh{ayli, *al-Fiqh*....Vol. V, 3881.
[43] Antonio, *Bank ....,* 92.
[44] Djuwaini, *Pengantar .....,* 212.
[45] A. Karim, *Ekonomi ....,* 81.

masing pihak yang mengikatkan diri dalam *shirkah* ini mempunyai hak dan kewajiban yang sama.[46]

3. *Shirkah al-wujūh*, yaitu kontrak kerja sama antara dua orang atau lebih yang tidak punya modal sama sekali, tetapi memiliki reputasi dan prestise serta ahli dalam bisnis. Mereka membeli barang dengan kredit dan menjualnya dengan harga tunai, sedangkan keuntungan dibagi bersama.[47]Dalam *shirkah* seperti ini, pihak yang berserikat membeli barang secara kredit, hanya atas dasar suatu kepercayaan, kemudian barang yang mereka kredit itu mereka jual dengan harga tunai, sehingga mereka meraih keuntungan.[48]
4. *Shirkah al-a'māl* (*al-abdān*), yaitu kontrak kerja sama antara dua orang seprofesi untuk menerima suatu pekerjaan secara bersama dan berbagi keuntungan dari pekerjaan itu[49]. Misalnya, kerjasama dua orang arsitek untuk menggarap sebuah proyek atau kerjasama dua orang penjahit untuk menerima proyek pembuatan seragam sekolah. Hasil atau imbalan yang diterima dari pekerjaan itu dibagi bersama sesuai dengan kesepakatan mereka berdua.

Hukum kebolehan *shirkah* dari empat macam *shirkah* diatas, yang telah disepakati oleh *fuqaha* (ahli fiqh) adalah *shirkah 'inān*. Tiga macam *shirkah* lainnya masih diperselisihkan. Imam Mālikī dan Ḥanafī membolehkan *shirkah mufawwaḍah*, sedang Shāfi'ī tidak membolehkannya. Imam Ḥanafī dan ahli fiqh Mālikīyah membolehkan *shirkah 'abdān*, tetapi Shāfi'ī melarangnya. Ḥanafī membolehkan *shirkah wujūh*, Mālikī dan Shāfi'ī tidak membolehkannya.[50]

Alasan perselisihan ahli fiqih di atas, terletak pada segi penekanan. Bagi ahli fiqih yang menekankan terjadinya *shirkah* terletak pada percampuran modal atau harta, maka

---

[46] Antonio, *Bank* ...., 92.
[47] Ibid., 93.
[48] Haroen, *Fiqh* .... ,171.
[49] Antonio, *Bank* ...., 92.
[50] Rusd, *Bida<yatul* ...., 407- 412.

shirkah abdān dan *wujūh* tidak dibolehkan (pola pikir ini diikuti terutama oleh Shāfi'ī). Bagi ahli fiqh yang menekankan terjadinya *shirkah* terletak pada usaha (tenaga) baik dengan modal harta maupun tanpa modal harta, maka keberadaan *shirkah abdān* dan *wujūh* dibolehkan (pola pikir ini dianut terutama oleh Ḥanafī).[51]

C. Rukun dan Syarat *al-Shirkah*

Rukun *shirkah* adalah *shighat* (ijāb dan qabūl), pihak yang bertransaksi, dan obyek transaksi (modal dan kerja). Ulama fiqih memberikan beberapa syarat, agar rukun-rukun tersebut dapat menimbulkan keabsahan *shirkah*. Syarat-syarat yang dimaksud akan dijelaskan sebagai berikut :

1. Syarat Umum *Shirkah*
   a. *Shighat* atau ijāb dan qabūl harus diungkap oleh kedua pihak atau lebih untuk mempertegas atau menunjukkan kemauan mereka, dan ada kejelasan tujuan dalam melakukan sebuah kontrak.
   b. Mitra *shirkah* harus kompeten dalam memberikan atau diberikan kekuasaan perwakilan, karena dalam *shirkah*, setiap partner mendapat izin dari pihak lain untuk menjalankan transaksi bisnis, masing-masing partner merupakan wakil dari pihak lain.
   c. Keuntungan dikuantifikasikan, artinya masing-masing partner (mitra *shirkah*) mendapatkan bagian yang jelas dari hasil keuntungan bisnis, bisa berbentuk *nisbah* atau prosentase, misalnya 20 persen untuk masing-masing *partner*.
   d. Penentuan pembagian keuntungan tidak boleh dalam jumlah nominal yang pasti (misal lima ratus ribu setiap partner), karena hal ini bertentangan dengan subtansi *shirkah* (berbagi hasil dan resiko).[52] Subtansi *shirkah* dalam hal berbagai hasil dan resiko harus ditanggung bersama sesuai dengan kuantitas dan kualitas saham

[51] Ibid.
[52] Al-Zuh{ayli, *al-Fiqh*....Vol. V, 3889-3890.

(modal) yang ditanamkan dan beban kerja masing pihak (mitra bisnis).[53]

2. Syarat Khusus *Shirkah Amwāl* (modal/harta)
   a. Modal harus ada ketika melakukan kontrak atau akan menjalankan bisnis. Modal tidak harus digabung jadi satu, karena *shirkah* merupakan kontrak untuk menjalankan usaha, di dalamnya terdapat unsur *wakālah*, *wakālah* dapat dilakukan atas dua harta sebelum dilakukan percampuran.[54]
   b. Modal harus berupa uang, tetapi menurut Mālikī modal tidak harus berupa uang, boleh berupa barang *non moneter* asalkan dapat ditentukan kadar nilai atau harga pasarnya.[55]
3. Syarat Khusus Untuk *Shirkah al-Mufawwaḍah*

   Madhab Ḥanafīyah yang membolehkan bentuk *shirkah* ini, mengemukkan beberapa syarat untuk keabsahan *shirkah al-mufawwaḍah*, yaitu:
   a. Kedua belah pihak cakap dijadikan wakil.
   b. Modal yang diberikan masing-masing pihak harus sama, kerja yang dikerjakan juga sama, dan keuntungan yang diterima semua pihak kuantitasnya juga harus sama.
   c. Semua pihak berhak untuk bertindak hukum dalam seluruh objek perserikatan itu. Artinya, tidak boleh satu pihak hanya menangani hal-hal tertentu dan pihak lain menangani hal lain.
   d. Lafal yang dipergunakan dalam akad adalah *lafal al-mufawwaḍah*. Menurut mereka, apabila salah satu syarat di antara syarat-syarat menjadi *shirkah al-'inān*.[56]
4. Syarat Khusus *Shirkah al-A'māl*

---

[53] Fikriyah Abdullah, Taufiq Hasan dan Shamser Muhammad, *Investigation of Performance of Malaysian Islamic Unit Trust Funds* (Malaysia: Emerald Group Publising Limited, Vol. 33, No. 2, 12 pgs, 2007) 143.

[54] Al-Zuh{ayli, *al-Fiqh* .....Vol. V, 3889-3890.

[55] Maoghul, *No Pain, No Gain* ...., 477.

[56] Haroen, *Fiqh* ..., 174.

Syarat khusus untuk *shirkah a'māl* dibedakan antara yang berbentuk *al-mufawwaḍah* dengan yang berbentuk *al-'inān*. Untuk yang berbentuk *mufawwaḍah* syaratnya sama dengan *shirkah al- mufawwaḍah*, sedangkan yang berbentuk *al-'inān* syaratnya hanya satu, yaitu pihak-pihak yang berakad adalah orang-orang yang cakap bertindak sebagai wakil, karena mitra *shirkah al-'inān* harus orang yang memiliki kompeten dan ahli untuk menjalankan usaha.[57]

5. Syarat Khusus *Shirkah Wujūh*

Syarat khusus untuk *shirkah al- wujūh*, jika *shirkah* ini berbentuk *al-mufawwaḍah*, maka syaratnya sama dengan *shirkah al-mufawwaḍah*, yaitu piha-pihak yang berserikat itu adalah orang yang cakap menjadi wakil, modal yang diberikan semua pihak sama jumlahnya, pembagian kerjanya sama, dan keuntungan dibagi bersama. Jika *shirkah al- wujūh* ini berbentuk *al-'inān*, maka boleh saja modal salah satu pihak lebih besar dari pihak lain, dan keuntungan dibagi menurut persentase modal masing-masing, karena kadar kewajiban dan hak berdasarkan kontribusi yang diberikan.[58]

D. Hukum *al-Shirkah*

Hukum *shirkah 'uqūd* ada 2, *ṣaḥih* dan *fasid*. *Shirkah* yang *ṣaḥih* adalah *shirkah* yang syarat-syarat sahnya terpenuhi.Sedangkan *shirkah fasid* adalah *shirkah* yang syarat-syaratnya tidak terpenuhi atau rusak. Apabila *shirkah*nya *fasid*, maka tidak ada akibat-akibat hukum, sebagaimana yang terdapat dalam *shirkah* yang *ṣaḥih.* secara garis besar menurut Ḥanafīyah, Shāfi'īyah dan Ḥanābilah, apabila *shirkah fasid* maka keuntungan dibagi diantara para peserta, sesuai dengan modal masing-masing.[59] Berikut dijelaskan hukum-hukum *shirkah* yang *ṣaḥih* sesuai dengan jenis *shirkah*nya:[60]

---

[57] Al-Zuh{ayli, *al-Fiqh* ...,Vol. V, 3899.
[58] Ibid.
[59] Muslich, *Fiqh...,* 357.
[60] Ibid, 357- 363.

1. Hukum *Shirkah 'Inān*
   a. Syarat Pekerjaan

Dalam *shirkah inān* para anggota serikat dibolehkan membuat persyaratan-persyaratan yang berlaku diantara mereka berkaitan dengan kegiatan usaha. misalnya A dan B berserikat dan keduanya melakukan jual beli yang hasilnya dibagi berdua dengan syarat yang telah mereka tentukan atau salah satu anggota serikat melakukan jual beli, sedangkan yang lain tidak.

   b. Pembagian Keuntungan

Pembagian keuntungan disesuaikan dengan besarnya modal yang diinvestasikan, baik sama besarnya atau berbeda. Apabila modal yang diinvestasikan sama maka keuntungan juga di bagi dengan salah satunya. akan tetapi, apabila modalnya berbeda maka keuntungannya juga berbeda.

Dalam keadaan modal yang diinvestasikan sama, menurut ulama Ḥanafīyah kecuali Zufar, boleh ditetapkan pembagian keuntungan bagi salah satu anggota serikat berbeda (lebih besar), namun dengan syarat harus disertai dengan imbalan pekerjaan yang lebih besar dari pada anggota serikat lainnya. Hal tersebut dikarenakan menurut mereka pemberian keuntungan didasarkan atas modal, pekerjaan, dan tanggung jawab. Dalam hal ini tambahan keuntungan disebabkan oleh tambahan pekerjaan. Ḥanābilah dan Zuidiyah sama pendapatnya dengan Ḥanafīyah, yaitu dibolehkan pembagian keuntungan yang lebih besar dari anggota serikat. Adapun dalam hal kerugian ulama sepakat dibagi sesuai dengan besar kecilnya modal.[61]

Menurut Shāfi'īyah, Mālikīyah, Zhāhirīyah, Imāmiyah, dan Zufar dari Ḥanafīah, untuk sahnya *shirkah 'inān* disyaratkan keuntungan dan kerugian diperhitungkan nisbahnya dengan modal yang

[61] Al-Zuh{ayli, *al-Fiqh*...vol. 4, 816.

ditanamnya, karena keuntungan merupakan tambahan atas harta (modal), dan kerugian merupakan pengurangan atas harta (modal). Dengan demikian, kerugian menyerupai keuntungan.[62]

c. Rusaknya Harta *al-Shirkah*

Menurut Ḥanafiyah dan Shāfi'īyah, apabila harta (modal), *shirkah* seluruhnya atau salah satunya rusak atau hilang sebelum digunakan untuk membeli atau dan sebelum dicampur (digabungkan) maka *shirkah* menjadi batal. Dikarenakan *ma'qūd 'alaih* (objek) akad *shirkah* adalah harta (modal). Apabila *ma'qūd 'alaih* rusak maka otomatis akad menjadi batal. Apabila kerusakan terjadi setelah harta dibelanjakan menjadi tanggungan mereka para peserta *shirkah*, karena mereka melakukan pembelian dalam konteks *shirkah*.[63]

Menurut Mālikīyah dan Ḥanābilah, *shirkah* terjadi karena semata-mata telah dilakukan akad, dan secara otomatis semua modal peserta menyatu dalam modal *shirkah*. Apabila modal yang dimiliki oleh salah seorang peserta rusak atau hilang sebelum dicampur atau dibelanjakan, maka kerusakan atau kehilangan tersebut dianggap sebagai kerusakan sebagian modal s*hirkah* dan tidak membatalkan akad *shirk*ah.[64]

d. Melakukan Taṣarruf Dengan Harta *Shirkah*

Setiap anggota serikat dalam *shirkah 'inān* berhak melakukan jual-beli dengan harta *shirkah* karena dengan telah dilakukannya akad *shirkah*, setiap anggota mengizinkan kepada anggota yang lainnya untuk menjual harta *shirkah*. Di samping itu *shirkah* mengandung unsur *wakālah*, sehingga setiap anggota serikat bisa mewakili anggota serikat lainnya

---

[62] Ibid., 816-817.
[63] Ibid., 817.
[64] Ibid.

dalam melakukan jual beli. Disamping itu setiap anggota serikat boleh menjual harta *shirkah* dengan tunai atau utang, disesuaikan dengan kebiasaan yang berlaku dikalangan para pedagang. Akan tetapi Shāfi'īyah tidak memperbolehkan jual beli utang dengan modal *shirkah*, sedang ulama Ḥanābilah terdapat dua pendapat. Pendapat yang paling *rajih* memperbolehkan jual beli utang dengan harta *shirkah*.[65]

Diantara bentuk-bentuk *taṣarruf* yang boleh dilakukan dengan menggunakan harta *shirkah* adalah:

1. Membelanjakan dan menitipkan harta *shirkah*
2. Memberikan modal kepada seseorang dengan cara *muḍarābah*
3. Memberikan kuasa kepada orang lain untuk melakukan jual-beli
4. Menggadaikan dan menerima gadai
5. Melakukan *ḥiwālah* (pemindahan utang)
6. Menggunakan untuk ongkos perjalanan.[66]

2. Hukum *Shirkah Mufawwaḍah*

Semua ketentuan-ketentuan yang berlaku dan boleh dilaksanakan oleh para anggota serikat dalam *shirkah 'inān*, sebagaimana telah diuraikan di atas, juga berlaku dan boleh dilaksanakan dalam *shirkah mufawwaḍah.* Demikian pula yang menjadi syarat sah *shirkah 'inān*, juga menjadi syarat sah *shirkah mufawwaḍah*, dan segala hal yang menyebabkan rusak atau batalnya *shirkah 'inān*, juga menyebabkan rusaknya *shirkah mufawwaḍah.* Hal ini karena *shirkah mufawwaḍah* itu adalah *shirkah 'inān* yang diberi tambahan.[67]

Adapun ketentuan-ketentuan khusus yang berlaku untuk *shirkah mufawwaḍah* adalah sebagai berikut:[68]

a. Pengakuan Atas Utang

---

[65] Muslich, *Fiqh.....,* 359.
[66] Al-Zuh{ayli, *al-Fiqh.....*Vol. 4, 819-820.
[67] Muslich, *Fiqh......*, 360.
[68] Zuh{ayli, *al-Fiqh...* Vol. 4, 821-823.

Semua peserta dalam *shirkah mufawwaḍah* dibolehkan melakukan pengakuan atas utang yang berlaku bagi dirinya dan anggota serikat lainnya. Ia dituntut untuk bertanggung jawab setiap saat, karena setiap anggota serikat menjadi penjamin atas peserta yang lainnya.

b. Keterikatan Dengan Utang-Utang Perdagangan Dan Sejenisnya

Segala sesuatu berupa akibat-akibat hukum yang timbul akibat transaksi perdagangan atau semacamnya merupakan kewajiban yang sama yang harus dipikul oleh semua peserta serikat. Misalnya yang berupa akibat perdagangan harga barang yang dibeli, upah atau ongkos sesuatu yang disewa. Contoh yang berupa akibat semacam perdagangan, mengganti barang yang hilang atau dirampas, mengganti barang yang dititipkan yang hilang.

c. Keterikatan Dengan Tanggungan Harta

Menurut Imam Abu Hanifah semua anggota serikat terikat dengan tanggungan atas harta terhadap orang lain. Hal tersebut karena walaupun tanggungan (*kafālah*) itu pada awalnya sukarela, namun pada akhirnya menjadi *akad mufawwaḍah*, karena adanya kepemilikan antara *kafil* dan *makful 'anhu*. Akan tetapi, menurut Muhammad dan Abu Yusuf, *kafālah* tidak mengikat anggota serikat yang lain, karena *kafālah* betul-betul merupakan *akad tabarru'* (sukarela), dengan alasan bahwa *kafālah* tidak sah dilakukan oleh anak dibawah umur.[69]

d. Tuntutan Untuk Melaksanakan Hak Dan Kewajiban Akibat Jual Beli

Masing-masing anggota serikat dituntut untuk melaksanakan hak dan kewajiban yang timbul akibat dilakukannya transaksi jual beli oleh salah seorang anggota serikat. Apabila salah seorang anggota serikat membeli barang dari pihak lain maka anggota serikat lainnya dituntut untuk membayar harga barang bersama-sama dengan si pembeli itu sendiri. Mereka

[69]Al- Zuh}ayli, *al-Fiqh*....Vol. 4, 822-823.

juga dituntut untuk menerima barang, mengembalikannya kalau ada cacat, meminta kembali harga barang apabila barang dijual kepada pihak lain.

e. Tanggung Jawab Pribadi Dalam Urusan di Luar *Shirkah*

Adapun pengeluaran-pengeluaran untuk kepentingan pribadi masing-masing anggota serikat, seperti biaya mahar, biaya pendidikan anak, ongkos pengacara dan lain-lain, tidak menjadi tanggungan anggota serikat lainnya karena biaya-biaya tersebut tidak ada kaitannya dengan kegiatan perniagaan dan pengelolaan *shirkah*.

3. Hukum-Hukum *Shirkah Wujūh*

Pada dasarnya semua ketentuan yang berlaku dalam *shirkah 'inān* dan *mufawwaḍah*, juga berlaku untuk *shirkah wujūh*. Dengan demikian, *shirkah wujūh* bisa berbentuk *mufawwaḍah*, atau *'inān*, dengan berpedoman kepada ketentuan-ketentuan yang berlaku bagi kedua model shirkah tersebut. Hanabilah andaikata membolehkan *shirkah wujūh* harus dalam bentuk *'inān*. Sedangkan dalam bentuk *shirkah mufawwaḍah* mereka sama sekali tidak membolehkannya, karena didalamnya terdapat *gharar* (tipuan).[70]

4. Hukum *Shirkah Abdān/A'māl*

a. Apabila *shirkah* berbentuk *mufawwaḍah* maka semua ketentuan yang berkaitan dengan *shirkah mufawwaḍah* harus diikuti. Semua anggota serikat terikat dengan akibat hukum yang dilakukan oleh salah seorang anggota serikat, karena setiap peserta menjadi wakil dan *kafil* (penjamin). Persamaan dalam semua aspek sebagaimana yang berlaku dalam *shirkah mufawwaḍah*, juga harus diberlakukan dalam *shirkah abdān*. Misalnya dua orang bekerja sama untuk membangun sebuah gedung sekolah, dengan pekerjaaan yang sama, dan keuntungan dan kerugian yang sama.[71]

---

[70] Muslich, *Fiqh*....., 361.

[71] Ibid., 362.

b. Apabila *shirkah abdān* berbentuk *'inān*, maka kegiatan dan keputusan yang diambil oleh salah seoorang anggota serikat juga mengikat kepada anggota serikat yang lainnya. Dalam hal ini ada kemiripan dengan *shirkah mufawwaḍah* dalam hal menanggung pekerjaan, jika dilihat dari segi *istihsan*. akan tetapi, jika dilihat dari segi *qiyas*, orang yang memiliki pekerjaan tidak berhak untuk menuntut pekerjaan dari setiap anggota serikat yang dikehendakinya. Sebaliknya, anggota serikat yang tidak menerima pekerjaan tidak boleh menuntut pemilik pekerjaan untuk membayar upah atas pekerjaan yang sudah diselesaikannya. Inilah karakter dari *shirkah 'inān,* yaitu bahwa keputusan yang diambil oleh salah seorang anggota serikat tidak harus mengikat anggota yang lainnya.[72]

c. Pembagian keuntungan dalam *shirkah abdān* dengan bentuk *'inān* ini tidak seluruhnya didasarkan kepada pekerjaan semata-mata, malainkan tergantung juga kepada tanggung jawab. Apabila salah seorang anggota serikat melaksanakan pekerjaan sedangkan yang lainnya tidak bekerja karena sakit atau bepergian tetapi ia memiliki tanggung jawab atas pekerjaannya, maka pembagian upah antara keduanya tergantung kepada persyaratan yang mereka buat. Artinya, meskipun anggota serikat itu tidak melaksanakan pekerjaan, tetapi ia bertangung jawab atas pekerjaannya itu maka ia tetap mendapat upah.[73] Dalam pasal 1392 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata Islam disebutkan:

> Orang yang bermitra berhak atas keuntungan mereka, karena tanggung jawab mereka untuk melaksanakan pekerjaan. oleh karena itu, jika seorang dari mereka tidak melakukan pekerjaan, misalnya karena sakit atau malas, dan hanya mitranya saja yang melakukan pekerjaan,

---

[72] Al-Zuh}ayli, *al-Fiqh*.....Vol. 4, 825.
[73] Muslich, *Fiqh*....., 362.

sekalipun demikian, keuntungan yang harus tetap dibagi dengan cara yang sudah disyaratkan.[74]

Dalam *shirkah abdān* dengan bentuk *'inān* ini, dibolehkan membuat persyaratan kelebihan dalam kegiatan usaha disamping disyaratkan kelebihan dalam tanggung jawab, pekerjaan, dengan upah yang disepakati bersama.[75]

d. Pembagian kerugian sama dengan pembagian keuntungan, yaitu didasarkan kepada tanggung jawab, bukan pada pekerjaan.[76]

E. Hal-Hal Yang Membatalkan *al-Shirkah*

Hal-hal yang membatalkan *shirkah* ada yang sifatnya umum dan berlaku untuk semua *shirkah*, dan yang khusus untuk *shirkah* tertentu, tidak untuk *shirkah* yang lain. adapun hal-hal yangmembatalkan *shirkah* secara umum adalah:

1. Salah satu pihak mengundurkan diri, karena menurut para pakar Fiqih, akad perserikatan itu tidak bersifat mengikat, dalam artian tidak boleh dibatalkan.
2. Salah satu pihak yang berserikat meninggal dunia.
3. Salah satu pihak kehialngan kecakapannya bertindak hukum, seperti gila yang sulit disembuhkan.
4. Salah satu pihak *murtad* (keluar dari Islam) dan melarikan diri kenegeri yang berperang dengan negeri muslim; karena orang seperti ini dianggap telah wafat.[77]

Kemudian para ulama juga mengemukakan hal-hal yang membuat berakhirnya akad perserikatan secara khusus, jika dilihat dari bentuk perserikatan yang dilakukan, sebagai berikut:

1. *Shirkah al-amwāl*, akad perserikatan ini dinyatakan batal apabila semua atau sebagian modal perserikatan hilang,

---

[74] H.A Djazuli, *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata Islam*, (Bandung: Kiblat Press, 2002) 325.
[75] Muslich, *Fiqh*....., 363.
[76] Ibid.
[77] Haroen, *Fiqh* ...., 175.

karena objek perserikatan dalam perserikatan ini adalah harta. Dengan hilangnya harta perserikatan, berarti perserikatan itu bubar.

2. *Shirkah al-mufawwaḍah*, akad perserikatan ini dinyatakan batal apabila modal masing-masing pihak tidak sama kuantitasnya, karena *al- mufawwaḍah* itu sendiri berarti persamaan, baik dalam modal, kerja, maupun keuntungan yang dibagi.[78]

PROSES DAN PENGELOLAAN WARALABA PRIMAGAMA

Secara hirarkis primagama pusat membawahi *Master Franchise* yang ada di kota/kabupaten. Kemudian *master Franchise* membawahi Owner.

a. Syarat dan Aturan waralaba Primagama

Primagama adalah usaha jasa pendidikan (luar sekolah) dengan memiliki pasar yang sangat luas (siswa kelas SD, SLTP dan SMU) dan saat ini telah memiliki lebih 765 *Outlet/* Cabang diseluruh Indonesia. Prestasi Primagama dikenal dengan dimilikinya satu metode belajar *Smart Solution* yang sangat diminati para pelajar dan *Life Skill Education* sebagai *added value* bagi siswa dalam rangka mendukung program Kurikulum Berbasis Kompetensi. Pengembangan Primagama ke depan menawarkan program kemitraan dengan sistem kerjasama waralaba atau *franchise* dengan ketentuan sebagai berikut.[79]

a. Sistem *franchise* Primagama adalah sistem pengembangan cabang dengan kemitraan secara mandiri dengan menggunakan hak intelektual (merek dan produk) Primagama dengan membayar *franchise fee* untuk jangka waktu lima tahun dan membayar *royalty fee* setiap bulan. Dalam hal pelayanan kepada siswa seperti

[78] Ibid.
[79] Ibid.

modul, paket soal latihan dan lembar jawab komputer, pihak investor (*franchisee*) diwajibkan membeli di Kantor Pusat Primagama.

b. *Franchise fee* Primagama untuk satu outlet (cabang baru) untuk lima tahun, dibayar saat penandatanganan perjanjian kontrak *franchise* (MoU) sebagai berikut.:

Wilayah Jabotabek Rp. 145 - 175 Juta
Ibu kota Propinsi Rp. 135 - 145 Juta
Kota Kab./Kotamadya Rp. 115 - 135 Juta
Kota Kecamatan Rp. 100 - 115 Juta

Mekanisme pembayaran *franchise fee* Primagama dibayar secara kontan tanpa cicilan. Sebagaimana yang diungkapkan bu Suggihharti beliau merupakan satu-satunya *franchisee* Primagama yang ada di Ponorogo dan telah berhasil membuka 3 cabang *franchis*e Primagama di Ponorogo.[80]

Aturan yang berlaku pada waralaba Primagama yaitu:[81]

1. *Royalty fee* sebesar 10% dari gross (*cash in brutto*) setiap bulan.
2. Membayar biaya survey sebesar Rp. 2.000.000,- (dua juta rupiah) untuk pulau Jawa dan Rp 3.000.000,- (tiga juta rupiah) untuk luar pulau Jawa.
3. *Franchise* sanggup menyediakan tempat representatif di lokasi strategis dengan memiliki minimal 6 ruang kelas (ukuran @ 20 m2) dan beberapa ruang pendukung operasional lainnya seperti *front office*, ruang administrasi, ruang pengajar dll.
4. *Franchisee* sanggup menyediakan dana modal kerja yang cukup untuk biaya pengoperasian outlet dimaksud minimal untuk 6 bulan pertama.
5. Pengoperasian Primagama *outlet franchise* diserahkan sepenuhnya kepada *franchisee*, tetapi dengan standard pelayanan Primagama. Primagama akan memberikan SOP (*Standard Operating Procedure*) sebagai pedoman operasionalisasi. Untuk

---

[80] Sugihharti, *Wawancara*, Ponorogo, 21 Februari 2014.
[81] Situs Resmi Primagama, Ibid.

satu tahun pertama (atas permintaan) primagama dapat mensupport seorang Pimpinan Cabang atas biaya *franchisee.*

6. Pembelian sarana siswa (modul belajar, dll) dapat dilakukan secara bertahap.
7. Rekruitmen dan *training* SDM (karyawan dan tentor) dilakukan oleh *franchisee* dengan dibantu dari Primagama atas biaya *franchisee.*
8. Primagama mendukung pemasaran secara periodik melalui above the line media (iklan dan acara televisi, surat kabar, majalah dan tabloid nasional) serta perencanaan kegiatan pemasaran lokal dengan event dan media lokal.
9. Jarak antar outlet minimal 4 km dan harus dibuktikan melalui survey lokasi sertai dibuat berita acara survey.
10. *Franchisee* mendapat prioritas pertama untuk perpanjangan masa *franchise* lima tahun kedua pada outlet yang sama. Rencana perpanjangan harus sudah dikomunikasikan minimal 6 bulan sebelum masa perjanjian berakhir. Kinerja *franchisee* selama masa kontrak akan menjadi pertimbangan.

Temuan Data Penelitian

Dari data yang di dapat penulis kerjasama antara *franchisor* dan *franchisee* Primagama diwujudkan dalam sebuah akta perjanjian kerjasama *franchise* yang disebut *franchise agreement* Primagama yang mana di dalamnya memuat hak dan kewajiban pihak-pihak baik *franchisor* dan *franchisee.* Hak yang diterima seorang *franchisee* setelah resmi bergabung dengan *franchise* Primagama antara lain:[82]

1. Pendampingan pada 3 bulan pertama pembukaan cabang.
2. Pembinaaan Sumber Daya Manusia (SDM) mulai dari menejer setiap 3 bulan sekali, tutor (tenaga pendidik) serta karyawan. Selain itu setiap harinya terjalin hubungan komunikasi dengan pihak *franchisor* sekedar untuk pemberitahuan informasi-informasi terbaru.
3. Jika terjadi sesuatu yang sifatnya urgen sewaktu-waktu

---

[82] Sugihharti, *Wawancara*, Ponorogo, 21 Februari 2014.

franchisor siap untuk mendampingi.

Kewajiban yang mesti dipenuhi oleh franchisee, antara lain:[83]

1. Mentaaati *Standard Operating Procedure* (SOP) yang telah disepakati
2. Membayar *franchise fee* (*good will fee*) pada awal dan biaya perpanjangan yang besarnya sama dengan diawal pembelian *brand* setiap 5 tahun sekali, membeli buku, modul, soal, dan seluruh penunjang pembelajaran dari *franchisor.*
3. Melengkapi fasilitas kantor sesuai standar yang telah ditetapkan oleh *franchisor* (cat harus standar *franchisor*).
4. Membayar *royalti* 10% dari penghasilan kotor setiap bulannya
5. Membayar pajak 1% setiap bulan dari penghasilan kotor yang di dapat.

Sedangkan hak dan kewajiban *franchisor* antara lain:[84]

1. Mendapat *good will fee* dari *franchisee* dan biaya perpanjangan setiap 5 tahun sekali, mendapat setoran biaya *royalti* setiap bulannya dari *franchisee.*
2. Mendapat setoran biaya pebelian buku, modul, soal dan seluruh penunjang pendidikan yang dibeli *franchisee.*
3. Berhak untuk memutuskan hubungan secara sepihak jika diketahui *franchisee* melakukan kecurangan atau melanggar aturan sebagimana yang telah disepakati diawal (*franchise agreement*) meskipun belum habis masa berlaku kontrak. contoh pelangggran yang dilakukan oleh *franchisee* yaitu melakukan manipulasi data penghasilan/ pendapatan,dan memalsukan kwitansi.

Sedangkan kewajiban *franchisor* yaitu:[85]

1. Meyediakan pelatihan setiap tahun 2 kali
2. Melakukan pendampingan jika terjadi penurunan jumlah siswa

---

[83] Ibid.
[84] Ibid.
[85] Ibid.

3. Melakukan pelatihan marketing serentak seluruh Indonesia 2-3 kali setahun, untuk farum *franchisee* area/sektor jatim juga ada biasanya juga ada pelatihan 2-3 kali setahun bahkan kadang-kadang 3 bulan bertutut-turut ada pelatihan.

   Sistem pembagian keuntungan antara *franchisor* dan *franchisee* yaitu dari total hasil penghasilan kotor perbulan dipotong 10% untuk membayar *royalti* keperusahaan *franchisor* sisa dari penghasilan kotor yang diterima oleh *franchisee,* yang 90% dibagi antara *franchisee* 35 % dan 65% untuk biaya operasional kantor seperti: gaji tutor, gaji karyawan, pembelian fasilitas penunjang operasional pendidiakan bimbingan belajar Primagama.

   Temuan lain yang peneliti dapatkan, sejauh pengalaman *franchisee* setelah kurang lebih 10 tahun menjalankan usaha *franchise* Primagama *franchisor* telah menjalankan kewajiban serta haknya sebagimana yang telah disepakati diawal kontrak kerjasama. Selain ini penetaan biaya *royalti* sebesar 10% dari penghasilan kotor yang diperoleh *franchisee, franchisee* tidak merasa keberatan dengan alasan sisanya penghasilan yang diterima oleh *franchisee* sudah lebih dari cukup dan telah sesuai dengan apa yang telah *franchisee* keluarkan dan korbankan.[86]

Analisis dari Segi Hak dan Kewajiban *Franchisor* serta *Franchisee*

Waralaba Primagama

Sebagai makhluk sosial manusia tidak bisa lepas untuk tidak berhubungan dengan orang lain dalam kerangka untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Kebutuhan manusia yang beragam memaksanya untuk berhubungan dengan banyak orang. Hubungan manusia antara satu manusia dengan manusia yang lain dalam memenuhi kebutuhan, haruslah ada peraturan yang jelas terkait hak dan kewajiban keduanya berdasarkan kesepakatan. Proses untuk membuat kesepakatan dalam kerangka untuk memenuhi kebutuhan keduanya, lazim disebut dengan proses untuk berakad atau

[86] Ibid.

melakukan kontrak perjanjian. Dalam pembahasan fiqih, akad kontrak yang dapat digunakan untuk bertransaksi sangat beragam, sesuai dengan karakteristik dan spesifikasi kebutuhan yang ada.[87]

Dalam ajaran Islam untuk sahnya suatu perjanjian, harus dipenuhi rukun dan syarat dari suatu akad. Rukun merupakan syarat yang mutlak harus dipenuhi dalam sesuatu hal, peristiwa dan tindakan, sedangkan syarat merupakan unsur yang harus ada untuk sesuatu hal, peristiwa, dan tindakan tersebut.[88]

Sebagaimana yang diterangkan di atas dapat peneliti analisa. Bahwasannya kerjasama antara *franchisor* dan *franchisee* waralaba Primagama, bisa dikategorikan sebagai suatu *Shirkah* (kemitraan bisnis), sehingga bisa peneliti analisis, terkait pelaksanaan kerjasama waralaba Primagama sebagai berikut:

Rukun-rukun *shirkah* dalam pelaksanaan kerjasama waralaba Primagama meliputi:

1. *Shighat* (*ijāb* dan *qabūl*), menurut Ahmad Azhar Basyir, *ijāb* adalah pernyataan pihak pertama mengenai isi perikatan yang diinginkan, sedangkan *qabūl* adalah pernyataan pihak kedua untuk menerimanya.[89] Dalam kerjasama waralaba Primagama antara *franchisor* dan *franchisee* diwujudkan dalam sebuah akta perjanjian kerjasama yang sering disebut dengan *franchise agreement. Franchise agreement* dibuat berdasarkan persetujuan antara pihak *franchisor* dan *franchisee* Primagama pada awal kejasama akan dilakukan. *Franchise agreement* berisi tata aturan dan prosedur pelaksanaan kerjasama waralaba yang akan dijalankan. [90]
2. Pihak yang bertransaksi, dalam kerjasama waralaba Primagama pihak-pihak yang bertransaksi adalah *franchisor* bertindak sebagai pemberi waralaba atau pemilik usaha waralaba itu sendiri, sedangkan *franchisee* adalah pihak yang menerima waralaba atau pihak yang sengaja membeli *brand* (merek) usaha dari *franchisor*. [91]

---

[87] Dimyauddin Djuwaini, *Fiqh Muamalah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008) 47.

[88] Abdul Ghofur Anshori, *Hukum Perjanjian Islam di Indonesia (Konsep, Regulasi dan Implementasi)*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2010) 24.

[89] Anshori, *Hukum* ......, 23.

[90] Sugihharti, *Wawancara*, Ponorogo 21 Februari 2014.

[91] Ibid.

3. Objek transaksi (modal dan kerja), dalam kerjasama waralaba Primagama ini yang menjadi objek transaksi adalah hak kekayaan intelektual yang berupa merek dagang/ jasa yang bergerak pada usaha jasa bimbingan belajar.[92]

Hak kekayaan intelektual, dilihat dari sudut hukum Islam menyangkut masalah hak cipta yang meliputi merek dagang atau jasa, logo, sistem operasional bisnis yang terpadu yang menjadi ciri khas usaha pemberi waralaba. Hak cipta merupakan hal yang baru dalam kajian Fiqh (hukum Islam). Persoalan yang muncul terkait dengan hak cipta dalam hukum Islam menyangkut status kepemilikan bagi pemiliknya dan hukum yang melingkupinya dalam pandangan fiqh muamalat.

Dalam Islam hak kekayaan intelelektual dikenal dengan istilah *al-ibtikār*. Definisi *al-ibtikār* tidak ditemukan dalam literatur fiqih klasik, kajian tentang *al-ibtikār* secara mendalam, dari para ahli hukum Islam juga jarang ditemukan. Pembahasan hak *al-ibtikār* dapat dilacak dalam kitab fiqh kontemporer. Fathi ad-Duraini, menyatakan bahwa *al-ibtikār* adalah: gambaran pemikiran yang dihasilkan seorang ilmuan melalui kemampuan pemikiran dan analisisnya dan hasilnya merupakan penemuan atau kreasi pertama, yang belum dikemukakan ilmuan sebelumnya.[93]

Al-ibtikār atau hak cipta terbilang hal yang baru dalam kajian fiqh, seiring dengan kemajuan dunia keilmuan, dunia usaha (perdagangan), dan kehidupan sosial budaya masyarakat. Hak cipta, secara maknawi sebagai kepemilikan khusus, dan merupakan hasil karya intelektual manusia, yang sudah selayaknya ada penghargaan khusus dari masyarakat umum baik dari segi moral maupun finansial.[94]

Al-Ibtikār dipandang sebagai harta *al-ibtikār* dikaitkan dengan pengertian harta dalam hukum Islam. Menurut Ulama Ḥanafiyah, yang dinamakan harta adalah segala sesuatu yang mungkin disimpan dan bisa dimanfaatkan secara biasa. Pengertian ini membawa akibat bahwa sesuatu itu dapat dipandang harta jika mengandung dua unsur, yaitu:

---

[92] Situs Resmi Primagama, *www.primagama.co.id.* 31 Desember 2013.

[93] Nasrun Haroen, *Fiqh Muamalah* ,(Jakarta: Gaya Media Pratama, 2000) 39.

[94] Djuwaini, *Pengantar* ...., 296.

(a) Dapat disimpan, maka sesuatu yang tidak bisa disimpan tidak dipandang sebagai harta.
(b) Dapat dimanfaatkan secara biasa.[95]

Konsekuwensi logis dari pendapat Ulama Ḥanafiyah adalah yang dinamakan harta harus bersifat benda atau sesuatu yang bisa diindera (kasat mata). Adapun manfaat atau hak bukan dipandang sebagai harta, tetapi merupakan kepemilikan.[96]

Jumhur Ulama berpendapat bahwa *al-māl* atau harta adalah segala sesuatu yang mempunyai nilai dan orang yang merusakkannya harus menggantinya atau menanggung beban atas kerusakannya. Imam Shāfi'ī mengatakan, *al-māl* dikhususkan pada sesuatu yang bernilai dan bisa diperjualbelikan dan memiliki konsekwensi bagi yang merusaknya. Berdasarkan pengertian ini *al-māl* haruslah sesuatu yang dapat merefleksikan nilai finansial, dalam arti bisa diukur dengan satuan moneter.[97]

Konsekuwensi logis dari pemikiran Jumhur Ulama ini adalah bahwa yang dinamakan harta tidak harus bersifat benda atau materi, tetapi bisa juga manfaat atau hak dapat dipandang sebagai harta. Alasan yang digunakan oleh Jumhur bahwa maksud orang memiliki suatu benda bukan karena semata-mata bendanya tetapi adalah manfaat dari benda itu sendiri.[98] Pendapat Jumhur Ulama bila dikaitkan dengan hak *ibtikār*, maka hasil pemikiran, ciptaan, dan kreasi seseorang termasuk harta, karena menurut mereka, harta tidak hanya bersifat materi, tetapi juga bersifat manfaat. Atas dasar ini, maka hak cipta atau kreasi yang sumbernya adalah pemikiran manusia bernilai harta dan kedudukannya sama dengan benda-benda lain, seperti rumah, mobil dan sebagainya. *Ijtihād* jumhur ulama, hak cipta dan kreasi ilmuan atau seniman termasuk ke dalam pengertian harta dengan syarat setelah hasil pemikiran itu dituangkan ke dalam buku atau media lainnya.[99]

Pemikiran Jumhur Ulama dipandang lebih relevan dengan perkembangan zaman, terutama kemajuan di bidang ekonomi. Karya-karya intelektual yang dilahirkan dengan pengorbanan menjadikan

---

[95] Wahbah al-Zuh{ayli, *al-Fiqh al-Isla>mi wa Adillatuh* , Vol. V (Damaskus: Dar al-Fikr 1997) 2875-2876.
[96] Ibid., 2877.
[97] Ibid.
[98] Ibid.
[99] Haroen, *Fiqh* ..., 40.

karya yang dihadirkan menjadi bernilai, apalagi dilihat dari manfaat ekonomi yang dapat dinikmati. Nilai ekonomi yang melekat menumbuhkan konsep kekayaan terhadap karya-karya intelektual itu bagi dunia usaha atau bisnis sehingga dapat dikatakan sebagai asset perusahaan.

Hak cipta atau kreasi karya intelektual manusia, walaupun tidak ada ketentuan khusus baik dari ayat al-Qur 'an maupun al-Hadits, secara *ijtihādi* dapat didasarkan pada yang pertama '*urf* yaitu suatu kebiasaan atau adat yang berlaku umum dalam suatu masyarakat. Adat yang telah berjalan dan berlaku umum dapat dijadikan dasar hukum, sebagaimana dalam kaidah hukum Islam:[100]

اَلْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ

Artinya:
"Adat kebiasaan itu dapat ditetapkan sebagai hukum" [101]

Sumber *ijtihād* yang kedua *maṣlaḥah mursalah* yaitu suatu kemaslahatan yang tidak ditetapkan oleh syara' suatu hukum untuk mewujudkannya dan tidak pula terdapat suatu dalil syara' yang memerintahkan untuk memperlihatkannya atau mengabaikannya.[102]

Konsekuwensi hukum Islam memandang bahwa hak cipta (*ibtikār*) dipandang sebagai harta yang berakibat bagi penemu atau pencipta terhadap karya atau ciptaanya menjadi hak milik mutlak yang bersifat materi. Logika ekonomi bagi yang menemukan atau menciptakan berhak atas nilai materi itu ketika digunakan atau dimanfaatkan oleh orang lain atas izinnya. Kepemilikan hak cipta adalah harta yang tak ternilai karena mengandung kepercayaan konsumen dan reputasi. Berpijak dari hal tersebut, hak *ibtikār* mempunyai kedudukan yang sama dengan harta-harta lain yang bisa ditransaksikan, diwariskan atau diwasiatkan maka untuk menjaga eksistensi keberadaan hak *ibtikār* tersebut dari hal-hal yang merusakkannya harus mendapatkan perlindungan hukum dari pemerintah lewat peraturan maupun undang-undang dengan mempertimbangkan kemaslahatan kedua belah pihak. Tindakan pemerintah mengatur hak cipta bagi warga negaranya tidak bertentangan

---

[100] Asjmuni Abd. Rahman, *Metode Istinbath Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976) 88.

[101] Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Islam*, (Bandung: Alma'arif, 1986) 517.

[102] Ibid., 105.

dengan kaidah hukum Islam: "*Taṣarruf (tindakan) imam terhadap rakyat harus dihubungkan dengan kemaslahatan"*.[103]

Hukum Islam memandang bahwa Hak Kekayaan Intelektual (HaKI) termasuk kedalam kategori harta dan status kepemilikan bagi penemu atau pemiliknya sama dengan kepemilikan benda-benda lain, dalam arti bagi pemiliknya mempunyai hak penuh untuk men*taṣarruf*kannya. Ketentuan hukum ini membawa akibat bahwa untuk menjaga eksistensi hak cipta dari hal-hal yang merugikan bagi pemiliknya dibutuhkan adanya perlindungan hukum dari pihak pemerintah. Adanya perlindungan hukum dari pemerintah bagi pemegang hak cipta, di samping lebih memberikan kepastian hukum, juga dapat menghindarkan dari hal-hal yang merugikan atau yang menimbulkan terjadinya pemalsuan ataupun penipuan.

Dalam Undang-Undang Hak Kekayaan Intelektual pasal 3 No. 16 tahun 2002 tersebut pada asasnya memberikan hak penuh bagi penemu atau pemegangnya untuk mengalihkan haknya kepada siapa saja, baik untuk memanfaatkan atau menggunakannya atas seizinnya. Hak untuk memanfaatkan atau menggunakan Hak Kekayaan Intelektual dalam konteks bisnis waralaba dimiliki oleh *franchisee* (penerima waralaba) atas izin (lisensi) dari *franchisor* (pemberi waralaba).

Pemberian lisensi (izin) pemanfaatan atau penggunaan Hak Kekayaan Intelektual (yang sudah terdaftar) dari pemberi waralaba kepada penerima waralaba. Pihak pemberi waralaba berhak atas balas jasa yang berupa *fee* yang merupakan hasil usahanya. Klausul ini dituangkan dalam bentuk perjanjian dan didaftarkan kepada pemerintah tidak bertentangan dengan teori hukum Islam sebagaimana yang telah dijelaskan di atas.

Analisis dari segi syarat *shirkah* waralaba Primagama:

1. *Shighat* atau *ijāb* dan *qabūl* harus diungkap oleh kedua pihak atau lebih untuk mempertegas atau menunjukkan kemauan mereka, dan ada kejelasan tujuan dalam melakukan sebuah kontrak. Dari sini dapat dianalisis bahwasanya pihak-pihak yang bertransaksi yaitu *franchisee* dan *franchisor* Primagama telah memenuhi syarat yang pertama ini dilihat dari terwujudnya kerjasama yang dilandasi sebuah akta perjanjian tertulis yang sering disebut *franchise agreement*. Dalam *franchise agreement* dijelaskan hak dan kewajiban masing-

[103] Rahman, *Metode* ....., 60.

masing pihak yang terkait yaitu *franchisor* dan *franchisee*. [104] Perjanjian waralaba (*franchise agreement*) memuat sekumpulan persyaratan, ketentuan, dan komitmen yang dibuat dan dikehendaki oleh *franchisor* bagi para *franchisee*nya. Di dalam waralaba tercantum ketentuan berkaitan dengan hak dan kewajiban *franchisee* dan *franchisor,* misalnya hak teritorial yang dimiliki *franchisee,* persyaratan lokasi, ketentuan pelatihan, biaya-biaya yang harus dibayar oleh *franchisee* kepada *franchisor,* ketentuan berkaitan dengan mengenai lama perjanjian waralaba dan perpanjangannya, serta ketentuan lain yang mengatur hubungan antara *franchisee* dengan *franchisor*.[105]

Hak merupakan pemberian wewenang kepada seseorang untuk melakukan sesuatu, sedangkan kewajiban merupakan sesuatu yang sifatnya memaksa atau harus dilakukan oleh seseorang.[106]

Seperti yang diterangkan di atas terkait hak dan kewajiban *franchisor* serta *franchisee* dapat dialisis. Bahwasanya ada sebuah hubungan yang saling sinergi antara *franchisor* dan *franchisee* terlihat dari rasa tanggung jawab yang mereka tunjukkan dalam proses terlaksananya kerjasama yang mereka sepakati. Hak dan kewajiban itu antara lain ditunjukkan dari pendampingan, pembinaan, komunikasi intens yang terjalin di antara keduanya, serta kesanggupan pihak *franchisor* untuk mendampingi ketika terjadi masalah. Serta hak dan kewajiaban *franchisee* kepada *franchisor* antara lain menyetorkan *goood will fee* (*franchise fee*), mematuhi syarat dan aturan yang ditetapkan oleh *franchisor*, mematuhi *standard operating prosedure* (SOP) dan lain sebagainya.[107]

2) Mitra *shirkah* harus kompeten dalam memberikan atau diberikan kekuasaan perwakilan, karena dalam *shirkah*, setiap partner mendapat izin dari pihak lain untuk menjalankan transaksi bisnis, masing-masing *partner* merupakan wakil dari

---

[104] Sugihharti, *Wawancara*, Ponorogo 21 Februari 2014.

[105] Ahmad Wardhi Muslich, *Fiqh Mu'amalah*, (Jakarta: Amzah, 2010) 621-622.

[106] Faisal Badroen, *Etika Bisnis Dalam Islam*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007) 72.

[107] Sugihharti, *Wawancara*, Ponorogo 21 Februari 2014.

pihak lain.[108] Dari sini dapat dianalisis dari hak dan kewajiban masing-masing pihak yaitu ketika *franchisee* telah resmi menyetorkan *good will fee* (*franchise fee*) Primagama dan telah sepakat pada syarat dan aturan perusahaan, *franchisee* berhak untuk memanfaatkan dan menjalankan usaha bimbingan belajar Primagama sesuai dengan kontak serta aturan yang disepakati diawal perjanjian.[109]

Analisis Dari Segi Mekanisme Pembagian Keuntungan Kerjasama Waralaba Primagama

Mekanisme pembagian keuntungan termasuk ke dalam syarat umum *shirkah* yang ketiga dan keempat, berikut analisisnya:

1) Keuntungan dikuantifikasikan, artinya masing-masing partner (mitra *shirkah*) mendapatkan bagian yang jelas dari hasil keuntungan bisnis, bisa berbentuk *nisbah* atau prosentase, misalnya 20 persen untuk masing-masing *partner*. Pembagian keuntungan yang berlaku pada waralaba Primagama diantara kedua belah pihak, dari hasil wawancara yang dilakukan oleh peneliti diketahui bahwasanya mekanisme pembagian keuntungan antara *franchisor* dan *franchisee* yaitu dari hasil total penerimaan kotor setiap bulan yang didapat *franchisee* diambil 10% untuk setoran biaya royalti ke perusahaan *franchisor* sisanya dibagi dengan mekanisme 35% untuk *franchisee* dan yang 65% untuk biaya operasional usaha waralaba Primagama yang meliputi antara lain: gaji karyawan, gaji tutor, pembelian perlengkapan kantor serta pembelian perlengkapan penunjang bimbingan seperti buku, lembar tugas siswa, lembar soal dan lain-lain dari pihak *franchisor.*[110] Dari uraian di atas dapat diketahui bahwasanya mekanisme pembagian keuntungan yang berlaku di waralaba Primagama telah sesuai dengan syarat umum *shirkah* dalam Islam.
2) Penentuan pembagian keuntungan tidak boleh dalam jumlah nominal yang pasti (misal lima ratus ribu setiap partner), karena hal ini bertentangan dengan subtansi *shirkah* (berbagi hasil dan resiko).[111] Subtansi *shirkah* dalam hal berbagai hasil dan resiko harus ditanggung bersama sesuai dengan kuantitas

[108] Al-Zuh{ayli, *al-Fiqh*....Vol. V, 3889-3890.
[109] Sugihharti, *Wawancara*, Ponorogo 21 Februari 2014.
[110] Ibid.
[111] Al-Zuh{ayli, *al-Fiqh*....vol. V, 3889-3890.

dan kualitas saham (modal) yang ditanamkan dan beban kerja masing-masing pihak (mitra Bisnis). [112] Dari sini dapat dianalisis ada sebuah kesenjangan yang terjadi yaitu ketika *franchisor* menetapkan prosentase pembagian keuntungan dengan aturan dari penghasilan kotor yang didapat tanpa mempetimbangkan biaya operasional yang mesti dikeluarkan *fanchisee* untuk terlaksananya usaha waralaba yang dijalankan kurang sesuai dengan etika kerjasama dalam Islam yang sangat mengedepankan penerapan akhlaq Islami.

Seperti yang telah diterangkan di bab sebelumnya, bahwasanya ciri-ciri kerjasama dalam Islam tidak dilihat dari label melainkan penerapan *akhlaq* Islam di dalamnya. Berikut akan dipaparkan asas-asas hukum perjanjian dalam konteks hukum Islam, meliputi:

1. *Al-Ḥurrīyah* (Kebebasan)

   Asas ini merupakan prinsip dasar dalam hukum perjanjian Islam, dalam artian para pihak bebas membuat suatu perjanjian atau *akad* (*freedom of making contract*). Bebas dalam menentukan objek perjanjian dan bebas menentukan dengan siapa ia akan membuat perjanjian, dan bebas dalam menentukan penyelesaian sengketa jika terjadi di kemudian hari. Di mana kebolehan itu dibatasi oleh ketentuan syari'ah Islam.

2. *Al-Musāwāh* (Persamaan dan Kesetaraan)

   Asas ini mengandung pengertian bahwa para pihak mempunyai kedudukan (*bargaining position*) yang sama, sehinggga dalam menentuakan *term and condition* dari suatu akad atau perjanjian setiap pihak mempunyai kesetaraan atau kedudukan yang seimbang.

3. *Al-'Adālah* (Keadilan)

   Pelaksanaan asas ini dalam suatu perjanjian/ akad menuntut para pihak untuk melakukan yang benar dalam pengungkapan kehendak dan keadaan, memenuhi semua kewajibannya. Perjanjian harus senantiasa mendatangkan keuntungan yang adil dan seimbang, serta tidak boleh mendatangkan kerugian bagi salah satu pihak.

---

[112] Fikriyah Abdullah,Taufiq Hasan dan Shamser Muhammad, *Investigation of Performance of Malaysian Islamic Unit Trust Funds*, (Malaysia: Emerald Group Publising Limitet, Vol. 33, No. 2, 12 pgs, 2007) 143.

4. *Al-Ridhā* (Kerelaan)

   Asas ini menyatakan bahwa segala transaksi yang dilakukan harus atas dasar kerelaan antara masing-masing pihak dan tidak boleh ada unsur paksaan, tekanan, penipuan, dan *mis-statemen*.

5. *Al-Ṣidq* (Kebenaran dan Kejujuran)

   Bahwa dalam Islam dilarang melakukan penipuan dan kebohongan, karena keduanya sangat berpengaruh dalam keabsahan perjanjian/ *akad.*

6. *Al-Kitābah* (Tertulis)[113]

   Bahwa setiap perjanjian dibuat secara tertulis, lebih berkaitan demi kepentingan pembuktian jika di kemudian hari terjadi sengketa.

   Dari uraian di atas dapat di analisis dari sisi penyetoran biaya *royalty* sebesar 10% setiap bulan dari penghasilan kotor yang didapat oleh *franchisee* pada dasarnya ada kesenjangan akan tetapi dalam kasus ini *franchisee* maupun *franchisor* sama-sama merasa saling diuntungkan dalam proses kerjasama yang mereka lakukan selain itu atas dasar kerelaan masing-masing pihak dan tidak ada unsur paksaan, tekanan maupun penipuan seperti halnya makna etika islami *al-ridhā* (kerelaan) diatas.

Perspektif *Fiqih Mu'amalah* Tentang Akad Kerjasama Sistem Waralaba Primagama

Musthafa Ahmad Al-Zarqa' menyebutkan bahwasanya aspek-aspek hukum Islam dibagi menjadi tujuh kelompok, yang salah satunya yaitu hukum-hukum yang berhubungan dengan pergaulan hidup dalam masyarakat mengenai kebendaan dan hak-hak serta penyelesaian persengketaan-persengketaan, seperti

---

[113] Anshori, *Hukum*.....,32.

perjanjian jual beli, sewa menyewa, utang piutang, gadai, hibah dan sebaginya. Kelompok hukum ini disebut hukum mu'amalah.[114]

Islam merupakan agama yang universal, yang mana telah mengatur seluruh aktivitas umatnya. Demikian juga terkait hubungan dengan sesamanya diatur secara khusus dalam fiqih mu'amalah. Yang dimaksud dengan fiqih mu'amalah adalah fiqih yang mengatur hubungan antar individu dalam sebuah masyarakat.[115] Rachmat Syafei dalam bukunya fiqih mu'amalah berpendapat bahwasannya fiqih mu'amalah adalah aturan-aturan (hukum) Allah SWT, yang ditujukan untuk mengatur kehidupan manusia dalam urusan keduniaan atau urusan yang berkaitan dengan urusan duniawi dan sosial kemasyarakatan.[116]

Ruanglingkup fiqih mu'amalah meliputi, ruang lingkup *mu'amalah adābiyah* dan ruang lingkup *mu'amalah madīyah.* Ruang lingkup *fiqih mu'amalah adabiyah* adalah *ijāb* dan *qabūl*, saling meridhai, tidak ada keterpaksaan dari salah satu pihak, hak dan kewajiban, kejujuran, penipuan, pemalsuan, penimbunan, dan segala sesuatu yang bersumber dari indera manusia yang ada kaitannya dengan peredaran harta.[117]

Sedangkan ruang lingkup *muamalah madīyah* meliputi: jual beli *(al-ba'i at-tijārah)*, gadai *(rahn),* jaminan dan tanggungan *(kafalah dan ḍaman),* pemindahan hutang *(hiwālah),* jatuh bangkit *(tafjis)*, batas bertindak *(al-hajru),* perkongsian *(al-shirkah)*, perseroan harta dan tenaga *(al-muḍārabah),* sewa menyewa tanah *(al-mushāqāh* dan *al-mukhābarāh*), dan sebagainya.[118]

Aspek hukum yang perlu dianalisa dari bisnis waralaba Primagama adalah tentang kemitraan bisnis. Kemitraan bisnis dalam hukum Islam disebut dengan *shirkah* atau *mushārakah,* dalam hukum positif dikenal dengan perserikatan dagang.

Definisi waralaba menurut Peraturan Menteri Perdagangan Nomor 12 Tahun 2006 Pasal 1 angka (1) adalah: "Perikatan antara pemberi waralaba dengan penerima waralaba di mana penerima

---

[114]Ahmad Azhar Basyir, *Asas-Asas Hukum Mu'amalat (Hukum Perdata Islam)*, (Yogyakarta: UII Press Yogyakarta, 2004) 7.

[115] Ghufron A. Mas'adi, *Fiqh Mu'amalah Kontekstual*, (Semarang: Pt. Raja Grafindo Persada, 2002) 1.

[116]Rachmat Syafei, *Fiqih Mu'amalah* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2006) 15.

[117] Ibid., 18.

[118] Ibid.

waralaba diberikan hak untuk menjalankan usaha dengan dan atau menggunakan hak kekayaan intelektual atau penemuan atau ciri khas usaha yang dimiliki pemberi waralaba dengan suatu imbalan berdasarkan persyaratan yang ditetapkan oleh pemberi waralaba dengan sejumlah kewajiban menyediakan dukungan konsultasi operasional yang berkesinambungan oleh pemberi Waralaba kepada penerima Waralaba.[119]

Berdasarkan definisi tersebut, maka ada dua segi yang perlu dianalisa dalam bisnis waralaba adalah :

Pertama,isi kontrak waralaba yang berupa suatu prestasi, yaitu (a). Pemberian *lisensi* atau izin dari pihak pemberi waralaba kepada pihak penerima waralaba untuk menjalankan usaha bisnisnya dengan memanfaatkan atau menggunakan Hak Kekayaan Intelektual atau penemuan atau ciri khas usaha milik pemberi waralaba sebagai imbalannya, pihak penerima waralaba membayar sejumlah uang barupa *franchise fee*. [120] (b). Pemberian dukungan konsultasi operasional berkesinambungan, dari pemberi waralaba kepada penerima waralaba, sebagai imbalannya, penerima waralaba membayar *royalty* kepada pemberi waralaba. Isi kontrak waralaba ini mengandung dua unsur, yaitu unsur pembelian manfaat atas Hak Kekayaan Intelektual dan unsur bagi hasil yaitu adanya sistem *royalty* sebagai imbalan jasa atas dukungan operasional dari pihak pemberi waralaba.

Kedua, Obyek kontrak yang berupa Hak Kekayaan Intelektual yang menyangkut masalah hak cipta dalam sistem waralaba meliputi merek dagang atau jasa, logo, sistem operasional bisnis yang terpadu yang menjadi ciri khas usaha pemberi waralaba. Isi kontrak waralaba yang berupa suatu prestasi merupakan subtansi kontrak waralaba, bila dicermati terdapat dua subtansi akad dalam hukum Islam : *(a)* subtansi akad yang mengarah atau mendekati akad *shirkah* yaitu terbentuknya kerja sama dalam usaha bisnis dengan berbagi keuntungan. *(b)*, subtansi *akad* yang mendekati dengan akad *ijārah*, yaitu perpindahan kepemilikan manfaat Hak Kekayaan Intelektual dari pemberi waralaba kepada penerima

---

[119] Peraturan Menteri Perdagangan Nomor 12 Tahun 2006 Pasal 1 angka 1 Tentang Ketentuan dan Tata Cara Penerbitan Surat Tanda Pendaftaran Usaha Waralaba.

[120] Agustaman, *Franchise Guide Series Kiat Memilih Usaha dengan Biaya Kecil Untung Besar*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2007) 24.

waralaba dengan suatu imbalan dalam batas waktu tertentu.

Obyek kontrak yang berupa Hak Kekayaan Intelektual, jika dilihat dari sudut hukum Islam menyangkut masalah hak cipta dalam sistem waralaba yang meliputi merek dagang atau jasa, logo, sistem operasional bisnis yang terpadu yang menjadi ciri khas usaha pemberi waralaba. Hak cipta merupakan hal yang baru dalam kajian fiqh (hukum Islam). Persoalan yang muncul terkait dengan hak cipta dalam hukum Islam menyangkut status kepemilikan bagi pemiliknya dan hukum yang melingkupinya dalam pandangan Fiqh Muamalat.

Dari uraian tersebut dapat dipahami bahwa pihak *franchisor* memberikan hak miliknya berupa hak paten (meskipun bukan harta maupun modal) atas pengelolaan perusahaannya kepada *franchisee*, sehingga dengan demikian *franchisee* dalam bisnisnya diperbolehkan menggunakan nama perusahaan *franchisor,* logo, sistem operasi, dan prosedur serta cara-cara yang telah ditetapkan oleh *franchisor,* dengan perjanjian yang disepakati bersama. Dilihat dari sudut pandang fiqh (*syari'ah*), perjanjian ini termasuk ke dalam kelompok *shirkah* (persekutuan). Dan hukumnya diperbolehkan berdasarkan kaidah:

اَلْأَصْلُ فِيْ الْعُقُوْدِ وَالْمُعَامَلاَتِ الصِّحَّةُ حَتَّى يَقُوْمَ
دَلِيْلٌ عَلَى الْبُطْلاَنِ وَالتَّحْرِيْمِ

Artinya: Pada dasarnya semua akad dan mu'amalat hukumnya sah sehingga ada dalil yang membatalkannya dan mengharamkannya.[121]

Selain itu alasan diperbolehkannya kerjasama waralaba adalah kemaslahatan. Bisnis waralaba secara tidak langsung telah memberikan banyak manfaat kepada banyak orang. Dengan demikian banyak yang terbantu karena mereka mempunyai kegiatan usaha sesuai dengan firman Allah, Q.S. al-Mā'idah, ayat 2:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإثْمِ
وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Artinya:
Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan

[121] Muslich, *Fiqh*...., 622.

takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Dan bertakwalah kamu kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya.

Berdasarkan sumber data yang telah diuraikan di Bab III (tiga) dapatlah dirumuskan hal-hal sebagai berikut : *Pertama*, pengembangan Primagama menawarkan program kemitraan dengan sistem kerjasama waralaba atau *franchise*, dengan syarat dan ketentuan yang ditetapkan oleh *franchisor* Primagama. kedua, kontrak kerjasama *franchise* Primagama diwujudkan dalam sebuah akta perjanjian yang disebut *franchise agreement.* Ketiga, dalam waralaba Primagama pembagian keuntungan yang disebut dengan *royalty* tidak dalam jumlah nominal melainkan prosentase dari laba kotor setiap bulan. Ketiga unsur tersebut, bila dihubungkan dengan teori kemitraan bisnis dalam hukum Islam ada kesesuaian dengan syarat umum *shirkah.*

Dalam konteks perjanjian waralaba pihak-pihak yang bekerjasama adalah pemberi waralaba (*franchisor*) dan penerima waralaba (*franchisee*). Sedangkan modal dari pemberi waralaba (*franchisor*) adalah hak kekayaan intelektual dalam bentuk nama perusahaan, logo, sistem, dan cara-cara yang dimiliki dan dikembangkan oleh *franchisor*. Hak-hak tersebut meskipun bukan harta (*māl*), namun bisa dinilai dengan harta. Modal yang dikeluarkan oleh penerima waralaba (*franchisee*) adalah harta atau modal usaha. Dengan melihat uraian di atas maka perjanjian waralaba termasuk dalam *shirkah 'inān*. Dengan catatan pemaknaan modal dalam *shirkah* mengacu pada pendapat Imam Mālikī yang menyatakan bahwa modal tidak harus berwujud uang, tetapi boleh juga berupa barang komoditas, asset perniagaan, jasa dan lain-lain asalkan dapat ditentukan dengan kadar nilai (ekonomi).

Shirkah al-'inan, yaitu kontrak kerja sama antara dua orang atau lebih dalam suatu usaha bisnis dan mereka berbagi keuntungan dan kerugian_sebagaimana yang disepakati bersama.[122] Dalam *shirkah al-'inan* disyaratkan porsi masing-masing pihak baik dalam kontribusi modal, kerja, ataupun bagi hasil tidak harus sama, tetapi sesuai dengan kesepakatan.[123] Sedangkan kerugian yang diderita

[122]Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syari'ah dari Teori ke Praktek*, (Jakarta: Tazkia Cendekia, 2001) 92.

[123] Al-Zuh{ayli, *al-Fiqh*....Vol. V, 3881.

menjadi tanggung jawab bersama sesuai dengan prosentase atau usaha masing-masing.[124] Madhab Ḥanafī dan Hambalī mengizinkan pembagian keuntungan dalam *shirkah al-'inān* dengan memilih salah satu alternatif berikut: Pertama, keuntungan yang diperoleh dibagi sesuai dengan kontribusi modal yang diberikan oleh masing-masing pihak. Kedua, keuntungan bisa dibagi secara sama, walaupun kontribusi modal masing-masing pihak mungkin berbeda. Ketiga, keuntungan bisa dibagi tidak sama tapi kontribusi dana yang diberikan sama. Madzhab Mālikī dan Shafī'i menerima jenis akad *shirkah* ini dengan syarat, keuntungan dan kerugian dibagi secara proporsional sesuai dengan kontribusi dana yang ditanamkan.[125]

1. Analisis Dari Segi Hukum *Shirkah 'Inān*:
   a. Syarat pekerjaan, dalam *shirkah 'inān* para anggota serikat dibolehkan membuat persyaratan-persyaratan yang berlaku di antara mereka berkaitan dengan kegiatan usaha.[126] Dari penelitian yang dilakukan penulis di lembaga bimbingan belajar Primagama ada beberapa persyaratan yang harus dipenuhi oleh *franchisor* maupun *franchisee* diantaranya Pengoperasian *outlet franchise* Primagama diserahkan sepenuhnya kepada *franchisee*, tetapi dengan standard pelayanan yang ditetapkan oleh *franchisor* Primagama, *franchisor* Primagama akan memberikan SOP (*Standard Operating Procedure*) sebagai pedoman operasionalisasi *franchise* Primagama untuk satu tahun pertama (atas permintaan) Primagama dapat mensupport seorang pimpinan cabang atas biaya *franchisee. Franchisor* harus menyediakan sarana siswa seperti modul belajar, buku, lembar soal dan jawab di mana *franchisee* wajib pembelinya secara bertahap, rekruitmen dan *training* SDM (karyawan dan tentor) dilakukan oleh *franchisee* dengan dibantu dari *franchisor* Primagama atas biaya *franchisee,* Primagama mendukung pemasaran secara periodik melalui *above the line media* (iklan dan acara televisi, surat kabar, majalah dan tabloid nasional) serta

[124] Antonio, *Bank ....,* 92.
[125] Djuwaini, *Pengantar .....,* 212.
[126] Muslich, *Fiqh ....,* 357.

perencanaan kegiatan pemasaran lokal dengan even dan media lokal.[127]

b. Pembagian keuntungan, pembagian keuntungan disesuaikan dengan besarnya modal yang diinvestasikan, baik sama besarnya atau berbeda. Apabila modal yang diinvestasikan sama maka keuntungan juga dibagi dengan salah satunya. akan tetapi, apabila modalnya berbeda maka keuntungannya juga berbeda. [128] Mekanisme pembagian keuntungan *franchise* Primagama antara *franchisor* dan *franchisee* yaitu dari hasil total penerimaan kotor yang didapat *franchisee* diambil 10% untuk setoran biaya *royalti* keperusahaan *franchisor* sisanya dibagi dengan mekanisme 35% untuk *franchisee* dan yang 65% untuk biaya operasional usaha waralaba *franchisee* Primagama yang meliputi antara lain: gaji karyawan, gaji tutor, pembelian perlengkapan kantor serta pembelian perlengkapan penunjang bimbingan seperti buku, lembar tugas siswa, lembar soal dan lain-lain dari pihak *franchisor.*[129]

Dari uraian di atas dapat dianalisis bahwasanya mekanisme pembagian keuntungan yang berlaku diwaralaba Primagama secara umum telah sesuai dengan syarat pembagian keuntungan *shirkah 'inān* yaitu dalam keadaan modal yang diinvestasikan sama, menurut ulama Ḥanafīyah kecuali Zufar, boleh ditetapkan pembagian keuntungan bagi salah satu anggota serikat berbeda (lebih besar), namun dengan syarat harus disertai dengan imbalan pekerjaan yang lebih besar dari pada anggota serikat lainnya. Hal tersebut dikarenakan menurut mereka pemberian keuntungan didasarkan atas modal, pekerjaan, dan tanggung jawab. Dalam hal ini tambahan keuntungan disebabkan oleh tambahan pekerjaan. Ḥanabīlah dan Zuidiyah sama pendapatnya dengan Ḥanafīyah, yaitu dibolehkan pembagian keuntungan yang lebih besar dari anggota serikat. Adapun dalam hal kerugian ulama sepakat dibagi sesuai dengan besar kecilnya modal.[130]

---

[127] Situs Resmi Primagama, Ibid.
[128] Muclich, *Fiqh* ....., 357.
[129] Ibid.
[130] Wahbah al-Zuh{ayli, *al-Fiqh Al-Isla<<>mi wa Adilla<<tu>h*, (Damaskus: Dar al-Fikr, Cet. 3, vol. 4, 1989) 816.

Menurut Shāfi'īyah, Mālikīyah, Zhahirīyah, Imamīyah, dan Zufar dari Ḥanafīyah, untuk sahnya *shirkah 'inān* disyaratkan keuntungan dan kerugian diperhitungkan nisbah dari modal yang ditanamnya, karena keuntungan merupakan tambahan atas harta (modal), dan kerugian merupakan pengurangan atas harta (modal). Dengan demikian, kerugian menyerupai keuntungan.[131]

Terkait penyetoran biaya royalty 10% dari penghasilan kotor yang didapat oleh *franchisee* pada dasarnya ada kesenjangan jika dikaitkan dengan etika bisnis dalam Islam yang sangat mengedepankan akhlaq Islami di dalamnya. Tetapi lantaran atas dasar keridhaan (*franchisee* tidak merasa keberatan) hal itu tidak menjadi sebuah problem.[132]

c. Rusaknya harta *al-shirkah*, menurut Ḥanafīyah dan Shāfi'īyah, apabila harta (modal), *shirkah* seluruhnya atau salah satunya rusak atau hilang sebelum digunakan untuk membeli atau dan sebelum dicampur (digabungkan) maka *shirkah* menjadi batal. Dikarenakan *ma'qūd 'alaih* (objek) akad *shirkah* adalah harta (modal). Apabila *ma'qūd 'alaih* rusak maka otomatis akad menjadi batal. Apabila kerusakan terjadi setelah harta dibelanjakan menjadi tanggungan mereka para peserta *shirkah*, karena mereka melakukan pembelian dalam konteks *shirkah*.[133]

   Menurut Mālikīyah dan Ḥanabīlah, *shirkah* terjadi karena semata-mata telah dilakukan akad, dan secara otomatis semua modal peserta menyatu dalam modal *shirkah*. Apabila modal yang dimiliki oleh salah seorang peserta rusak atau hilang sebelum dicampur atau dibelanjakan, maka kerusakan atau kehilangan tersebut dianggap sebagai kerusakan sebagian modal s*hirkah* dan tidak membatalkan *akad shirk*ah.[134]

   Hal ini dapat dianalisis dari hak dan kewajiban *franchisor* Primagama yaitu berhak untuk memutuskan hubungan secara sepihak jika diketahui *franchisee* melakukan kecurangan atau melanggar aturan sebagaimana yang telah disepakati di awal

---

[131] Ibid., 816-817.

[132] Sugihharti, *Wawancara*, Ponorogo 21 Februari 2014.

[133] Al-Zuh{ayli, *al-Fiqh* ..., 817.

[134] Ibid.

(*franchise agreement*) meskipun belum habis masa berlaku kontrak. Contoh pelanggaran yang dilakukan oleh *franchisee* yaitu melakukan manipulasi data penghasilan/ pendapatan, dan memalsukan kwitansi.[135]

d. Melakukan Taṣarruf Dengan Harta *Shirkah,* setiap anggota serikat dalam *shirkah 'inān* berhak melakukan jual-beli dengan harta *shirkah* karena dengan telah dilakukannya *akad shirkah*, setiap anggota mengizinkan kepada anggota yang lainnya untuk menjual harta *shirkah*. Di samping itu *shirkah* mengandung unsur *wakālah*, sehingga setiap anggota serikat bisa mewakili anggota serikat lainnya dalam melakukan jual beli. Di samping itu setiap anggota serikat boleh menjual harta *shirkah* dengan tunai atau utang, disesuaikan dengan kebiasaan yang berlaku di kalangan para pedagang. Akan tetapi Shāfi'īyah tidak memperbolehkan jual beli utang dengan modal *shirkah*, sedang ulama Ḥanābilah terdapat dua pendapat. Pendapat yang paling *rajih* memperbolehkan jual beli utang dengan harta *shirkah*.[136]

Salah satu bentuk pentaṣarrufan harta *shirkah* yang berlaku di *franchise* Primagama yaitu ketika *franchise* dipebolehkan untuk membuka kantor cabang baru yang mereka kehendaki tetapi masih dalam ketentuan yang berlaku pada *franchise* yaitu jarak antar outlet minimal 4 km dan harus dibuktikan melalui *survey* lokasi sertai dibuat berita acara *survey* selain itu *franchisor* Primagama mendukung pemasaran secara periodik melalui *above the line media* (iklan dan acara televisi, surat kabar, majalah dan tabloid nasional) serta perencanaan kegiatan pemasaran lokal dengan event dan media lokal.[137]

Akibat pemaknaan modal dalam *shirkah* menurut Imam Mālikī dan pemaknaan harta menurut jumhur ulama fiqh selain Ḥanafī yang telah dikemukakan pada uraian sebelumnya, sistem

---

[135] Sugihharti, *Wawancara*, Ponorogo 21 Februari 2014.
[136] Muslich, *Fiqh.....,* 359.
[137] Situs Resmi Primagama, Ibid.

operasional bisnis waralaba Primagama, di samping sebagai aplikasi *shirkah 'inān*, juga dilihat dari sisi lain terdapat praktek *shirkah a'māl* (shirkah *abdān*). *Shirkah* yang modalnya bukan harta tetapi tenaga atau pekerjaan maupun keahlian atau profesi. Subtansi akad *shirkah abdān* terletak pada kerjasama seprofesi dua orang atau lebih untuk menerima order bisnis dengan berbagi keuntungan sesuai kesepakatan. Subtansi *shirkah* ini, bila dikaitkan atau dihubungkan dengan bisnis waralaba terdapat kesamaan dari satu sisi dan ada perbedaan dari sisi lain. Persamaannya terletak pada modal yeng berupa tenaga atau keahlian dalam bisnis waralaba baik dari pihak pemberi maupun pihak penerima waralaba. Pihak pemberi waralaba, di samping modal yang berupa manfaat dari Hak Kekayaan Intlektual yang dimilikinya, juga bermodal tenaga ahli bidang bisnis yang berperan untuk melaksanakan pemberian pelatihan bimbingan, penelitian dan pengembangan termasuk melakukan pengendalian mutu serta evaluasi bisnis.

1. Analisis Dari Segi Hukum *Shirkah Abdān/A'māl:*
   1. Apabila *shirkah abdān* berbentuk *'inān*, maka kegiatan dan keputusan yang diambil oleh salah seorang anggota serikat juga mengikat kepada anggota serikat yang lainnya.[138] Hal ini dapat dianalisis dari substansi kontrak *franchise* yaitu semua pihak baik *franchisor* dan *franchisee* sepakat untuk mematuhi setiap aturan dan ketentuan yang telah mereka buat dan mereka sepakati pada awal kontak berikut akibat hukumnya.[139]
   2. Pembagian keuntungan dalam *shirkah abdān* dengan bentuk *'inān* ini tidak seluruhnya didasarkan kepada pekerjaan semata-mata, melainkan tergantung juga kepada tanggung jawab. Apabila salah seorang anggota serikat melaksanakan pekerjaan sedangkan yang lainnya tidak bekerja karena sakit atau bepergian tetapi ia memiliki tanggung jawab atas pekerjaannya, maka pembagian upah antara keduanya tergantung kepada

---

[138] Al-Zuh{ayli, *al-Fiqh*.....vol. 4, 825.
[139] Sugihharti, *Wawancara*, Ponorogo 21 Februari 2014.

persyaratan yang mereka buat. Artinya, meskipun anggota serikat itu tidak melaksanakan pekerjaan, tetapi ia bertanggung jawab atas pekerjaannya itu maka ia tetap mendapat upah.[140] Pembagian kerugian sama dengan pembagian keuntungan, yaitu didasarkan kepada tanggung jawab, bukan pada pekerjaan.[141]

Dari sini dapat di analisis dari nilai tanggung jawab yang ditunjukkan oleh *franchisor* kepada *franchisee* Primagama setelah resmi menjalin kerjasama di antaranya: melakukan pendampingan pada 3 bulan pertama pembukaan cabang, pembinaaan sumber daya manusia (SDM) mulai dari menejer setiap 3 bulan sekali, *tutor* (tenaga pendidik) serta karyawan, jika terjadi sesuatu yang sifatnya urgen sewaktu-waktu *franchisor* siap untuk mendampingi. Imbalannya *franchisor* berhak untuk mendapat royalti sebesar 10% dari penghasilan yang didapat *franchisee* setiap bulannya.[142]

Dari uraian panjang di atas dapat peneliti ambil benang merah bahwasanya ada dua akad *shirkah* yang terjadi pada kerjasama waralaba Primagama ditinjau dari perspektif fiqih mu'amalah yaitu *shirkah 'inān* dan *shirkah abdān* sebagaimana yang diterangkan di atas.

PENUTUP

1. Kerjasama antara *franchise* dan *franchisor* Primagama dikategorikan sebagai suatu *shirkah* (kemitraan bisnis) dengan hak dan kewajiban masing-masing sesuai dengan kesepakatan (akad)..
2. Pola pembagian keuntungan antara *franchisor* dan *franchisee* Primagama dalam bentuk pembayaran royalti dari penghasilan kotor yang didapat *franchisee* setiap bulan sebesar 10%. Penetapan pembagian keuntungan dari penghasilan kotor yang didapat *franchisee* kurang sesuai dengan syarat umum *shirkah*

---

[140] Muslich, *Fiqh*....., 362.
[141] Ibid.
[142] Sugihharti, *Wawancara*, Ponorogo 21 Februari 2014.

yang berbagi keuntungan dan kerugian tetapi dengan alasan kedua belah pihak merasa saling diuntungkan serta tidak ada unsur keterpaksaan dan penipuan maka hal tersebut sesuai dengan makna etika islami ridā (kerelaan).

3. Jenis akad kerjasama antara *franchisor* dan *franchisee* Primagama ditinjau dari perspektif fiqih mu'amalah adalah perwujudan akad *shirkah 'inān* dan *shirkah abdān. Shirkah 'inan* yaitu kerjasama antara antara *franchisor* dengan modal hak kekayaan intelektual yang mana bisa dinilai sebagai harta dan modal dari *franchisee* adalah harta atau modal usaha, di mana pengertian harta mengacu pada pendapat Mālikī yang menyatakan bahwa modal tidak harus berwujud uang, tetapi boleh juga berupa barang komoditas, asset perniagaan, jasa dan lain-lain asalkan dapat ditentukan dengan kadar nilai (ekonomi). Sedangkan perwujudan *shirkah 'abdān* yaitu *shirkah* yang modalnya bukan harta tetapi tenaga atau pekerjaan maupun keahlian atau profesi. Subtansi akad *shirkah abdān* terletak pada kerjasama seprofesi dua orang atau lebih untuk menerima order bisnis dengan berbagi keuntungan sesuai kesepakatan.

DAFTAR PUSTAKA

Agustaman. *Franchise Guide Series Kiat Memilih Usaha dengan Biaya Kecil Untung Besar*. Jakarta: Dian Rakyat. 2007.

Anshori. Abdul Ghofur. *Hukum Perjanjian Islam di Indonesia (Konsep. Regulasi dan Implementasi)*.Yogyakarta: Gadjah Mada University Press. 2010.

Antonio. Muhammad Syafi'i. *Bank Syari'ah dari Teori ke Praktek*. Jakarta: Tazkia Cendekia. 2001.

Ash Shiddieqy. Muhammad Hasbi. *Pengantar Fiqih Muamalah*. Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra. 1997.

Badroen. Faisal *Etika Bisnis Dalam Islam*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2007.

Basyir. Ahmad azhar. *Asas-Asa Hukum Mu'amalat (Hukum Perdata Islam)*. Yogyakarta: UII Press Yogyakarta. 2004.

Bungin. Burhan *Penelitian Kualitatif: Komunikasi. Ekonomi. Kebijakan Publik*. dan *Ilmu Sosial Lainnya*. Jakarta: Kencana Media Group. 107-124 (Lihat juga Donald Ary et all. (penerj.

Arif Furchan). 2010. *Pengantar Penelitian Pendidikan.* Yogyakarya: Pustaka Pelajar. 2010.

Dawud. Sunan Abu. *Sunan Abī Dawūd.* Beirut: Dar al-Fikri. Vol. II: 1996.

Djazuli. H.A.. *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata Islam*. Bandung: Kiblat Press. 2002.

Djuwaini. Dimyauddin. *Pengantar Fiqh Muamalah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2008.

Fatchur Rahman. Mukhtar Yahya dan. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Islam*. Bandung: Alma'arif. 1986.

Fikriyah Abdullah. Taufiq Hasan dan Shamser Muhammad. *Investigation of Performance of Malaysian Islamic Unit Trust Funds*. Malaysia: Emerald Group Publising Limitet. Vol. 33. No. 2. 12 pgs. 2007.

Haroen. Nasrun *Fiqh Muamalah*. Jakarta: Gaya Media Pratama. 2000.

Karim. Adiwarman A.. *Ekonomi Islam Suatu Kajian Kontemporer*. Jakarta: Gema Insani Press 2001.

Mas'adi. Ghufron A. *Fiqh Mu'amalah Konstekstual*. Semarang: Pt Raja Grafindo Persada. 2002.

Muslich. Ahmad Wardi. *Fiqh Muamalah*. Jakarta: Amzah. 2010.

Rahman. Asjmuni Abd.. *Metode Istinbath Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang. 1976.

Rusd. Ibnu. *Bidāyatul Mujtahid wa Nihāyatul Muqtaṣid.* Beirut: Darul Qalam. 1989. Vol. II.

Setyawan. Deden. *Franchise Guide Series Kiat Memilih Usaha dengan Biaya Kecil Untung Besar Seri II Ritel*. Jakarta: Dian Rakyat. 2007.

Sukmadinata. Nana Syaodih. *Metode Penelitian Pendidikan.* Bandung: Rosda Karya.

Sumardi. Juajir. *Aspek-Aspek Hukum Franchise dan Perusahaan Transnasional.* Bandung: PT. Citra Aditya Bakti. 1995.

Syafei. Rachmad. *Fiqih Mu'amalah*. Bandung: CV. Pustaka Setia. 2006.

Thalib. Sayuti. *Hukum Kekeluargaan Indonesia*. Jakarta: UI Press. 1986.

Umar F Maughul. *No Pain. No Gain : The State of The Industry in Light of an American Islamic Private Equity Transaction*.

Chicago: Journal International Law. Vol. 7. Iss. 2 : 26 pgs. 2007.

Majalah Info Franchise. www.majalahfranchise.com. 16 Juni 2008.

Peraturan Menteri Perdagangan Nomor 12 Tahun 2006 Pasal 1 angka 1 Tentang Ketentuan dan Tata Cara Penerbitan Surat Tanda Pendaftaran Usaha Waralaba.

Widjaja. Gunawan. *Lisensi atau Waralaba*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada. 2002.

Widjaja. Gunawan. *Waralaba*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada. 2003.

Yohanes Heidy Purnama. www. salam frinchise.com. 1 Maret 2008.

Situs Resmi Primagama. www.primagama.co.id. 31 Desember 2013.

al-Zuḥayli. Wahbah *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*. Damaskus: Dar al-Fikr. Cet. 3. vol. 4. 1989.

al-Zuḥayli. Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*. Damaskus: Dar al-Fikr. vol. V. 1997.

al-Zuḥayli. Wahbah *al-Mu'amalah al-Māliyah al-Mu'aṣirāh*. (Damaskus: Dar al-Fikr. 2002).

PROFIL EDITOR



Ahmad Syafi'i SJ, M.S.I., Lahir di Blitar 16 gustus 1979. Sekarang berdomisili di PP. Ainul Ulum Pulung Ponorogo. Pendidikan Sarjana (S1) STAIN Ponorogo, Fakultas Syari'ah (2003) dan dinobatkan sebagai Wisudawan Terbaik I dengan predikat *cumlaude*; Pendidikan Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Fakultas Syariah (2007) dan dinobatkan sebagai Wisudawan Tercepat-Terbaik dengan predikat *cumlaude*. Sekarang yang bersangkutan sedang menempuh Program Doktoral (S3) Studi Islam (*Islamic Studies*) dengan Konsentrasi Ilmu Hukum dan Pranata Sosial Islam di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta atas Beasiswa BPI LPDP (*LPDP Scolarship Awardee*) Kementerian Keuangan RI Batch IV, PK-55 2015.

Pendidikan non formal dan pengembaraan spiritualnya ia mulai dari satu pesantren ke pesantren lain, mulai dari beberapa Pesantren lokal di Blitar; Pon.Pes. Mahasiswa "Ma'had 'Ali" Malang (1997); Pesantren "Hidayatul Mubtadi'in (PPHM) Ngunut-Tulungagung di bawah bimbingan Almarhum K.H. Ali Shadiq Uman (1999); Mutakharrij terbaik Pesantren "Darul Huda" Mayak- Ponorogo di bawah bimbingan K.H. Hasyim Sholeh (Alm.). Sewaktu nyantri di Pesantern "Darul-Huda", pernah menjadi juara III lomba membaca kitab (*qiratul kutub*) se Jawa-Madura (2003).

Hingga kini ia masih aktif menulis. Beberapa tulisannya yang telah dipublikasikan baik dalam Jurnal maupun buku bunga rampai di antaranya: "Globalitas dan Lokalitas Hukum Islam (*Menggagas Hukum Islam yang Akomodatif-Transformatif dalam Konteks Legal Pluralism di Indonesia*)", Jurnal Al-Adabiya INSURI Ponorogo: *"Good Governance Dalam Perspektif Syari'ah Islam: Kajian Terhadap Penyelenggaraan Birokrasi Publik Dengan Pendekatan Ushul Fiqh",* Jurnal At-Tahrir IAIN Ponorogo; "Fiqh Lingkungan: *Revitalisasi Ushûl al-Fiqh untuk Konservasi dan Restorasi Kosmos",* Dipresentasikan dlm acara *Annual Conference on Islamic Studies* (9th ACIS), Surakarta, 2-5

Nopember 2009; "Problem Pengembangan Kreativitas Hakim di Tengah Intervensi Kekuasaan dan Mafia Peradilan: *Bercermin dari Pemikiran Filsafat Hukum Roscoe Pound*", dalam Al-Manahij (Jurnal Kajian Hukum Islam), STAIN Purwakerto; "Reinterpretasi Ajaran Islam: Mencari Landasan Bagi Pemberdayaan Ekonomi NU", dalam Membaca *dan Menggagas NU Ke Depan: Senarai Pemikiran Orang Muda NU*, (Yogyakarta: Terakata, 2015); "Mendamaikan Antinomi Antara Syariat dan Tasawuf: Implementasi Prinsip "Tawaazun" dalam Pola Keagamaan NU", dalam Membaca *dan Menggagas NU Ke Depan: Senarai Pemikiran Orang Muda NU*, (Yogyakarta: Terakata, 2015); "Memahami Ulang Paham Aswaja: Upaya Menumbuhkan Sikap Inklusif-Progresif", dalam Pola Keagamaan NU", dalam Membaca *dan Menggagas NU Ke Depan: Senarai Pemikiran Orang Muda NU*, (Yogyakarta: Terakata, 2015); *Pesan Profetik Ramadhan* (Yogyakarta: Q-Media, 2016); Studi Hukum Islam Interdisipliner Madzhab "Sunan Giri" (Ponorogo: Insuri Press, 2019).

Adapun pengalaman presentasi pada forum internasional dan penghargaan akademik yang telah ia raih di antaranya adalah: 1) Presenter pada ADVED 2017: 3rd International Converence on Advances In Education and Social, 9-11 October 2017- Istanbul, Turkey dengan judul makalah *Maqâshid al-Sharî'ah in the Study of Hadîth and Its Implication for the Renewal of Islamic Law (Study on Jasser Auda's Thought)*; 2) Moderator pada ADVED 2017 3rd International Converence on Advances In Education and Social, 9-11 October 2017- Istanbul, Turkey; 3) Presenter pada 7th International Converence On Law and Society (ICLAS 7) 2018 di University Malaysia Sabah (UMS), Kota Kinabalu, Sabah Malaysia, Tanggal 11-13 April 2018; 4) Penerima Penghargaan *Best Paper Award* through an entry entitled *The Paradigm of Progressive Judges's Ruling and Its Contribution to the Legal Reform in Indonesia* in the International Converence On Law and Society (ICLAS 7) 2018 held at the University Malaysia Sabah (UMS) Kota Kinabalu, Sabah Malaysia on 11th-13th April 2018; 5) Terpilih dan masuk 30 Pendaftar Paper Terbaik dalam kompetisi 18th Indonesian Sholars International Convention (ISIC 2018); (*Paper has been selected as the top 30 submissons in the paper competition of 18th ISIC 2018*) under the title *"The Logic of State Authority on the Control of Agrarian Resources: Islamic Law*

Perspective" yang (seharusnya) dipresentasikan pada taggal 20-22 July 2018 di Coventry University, United Kingdom, London (karena alasan tertentu, yang bersangkutan tidak bisa datang ke London); 6) Masuk daftar 20 JIWACADEMIA, daftar penerima beasiswa Pelatihan Penulisan Penulisan Jurnal Internasional Batch I Basic Class yang diadakan oleh Alumni Ikatan Keluarga Alumni Lemhanas RI Komisariat Provinsi DIY dan *Jogja International Writing Academy* (JIWA), 21-22 Novemper 2018 di Atrium Premiere Hotel, Yogyakarta.

Di samping aktif di dunia tulis-menulis, ia juga aktif di dunia organisasi Keagamaan. Aktif meng-advokasi Madrasah Diniyah Takmiliah (MKDT) Kab. Ponorogo sebagai Ketua Forum Komunikasi Diniyah Takmiliah (FKDT), aktif di Ikatan Sarjana NU (ISNU) Kab. Ponorogo sebagi Sekretaris, Forum Komunikasi Pondok Pesantren (FKPP) sebagai Sekretaris, Pembina Gerakan Pemuda Anshor Kab. Ponorogo, Ra'is Syuryah MWC NU Kec. Pulung, dan sebagai Anggota Majlis Ulama (MUI) Kab. Ponorogo. Kesehariannya mengabdikan diri di Pascasarjana INSURI, Fakultas Syariah INSURI dan IAIN Ponorogo. Ia bisa dihubungi via Hp. 081332007779/E-mail: ahmadsyafii79@yahoo.co.id.

PROFIL EDITOR



Suad Fikriawan, lahir di Ponorogo 20 Desember 1983, sejak kecil ia hidup di lingkungan keluarga yang memiliki komitmen terhadap pendidikan. Saat usia remaja menamatkan sekolah di MTS-MA Al-Islam Joresan Mlarak Ponorogo. Setelah itu saat masuk jenjang Perguruan Tinggi ia memilih untuk menekuni bidang Ilmu Ekonomi pada Fakultas Ekonomi Universtitas Islam Negeri Malang dan lulus pada tahun 2006. Setelah lulus jenjang S1, ia mengabdikan diri pada sebuah Perguruan Tinggi Swasta di Ponorogo sebagai Asisten Dosen, yang kemudian dalam jangka waktu 1 tahun (2008) mendapatkan beasiswa tugas belajar ke jenjang S2 di Universitas Gadjah Mada melalui Program Beasiswa kementerian Agama RI dengan masa tempuh mulai 2008-2010. Dan saat ini disamping aktivitasnya di Pergurun Tinggi, ia juga melaksanakan tugas belajar ke Jenjang S3 Studi Islam di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta melalui beasiswa Pendidikan Indonesia LPDP tahun 2015.

Beberapa pekerjaan yang ia tekuni saat ini diantaranya, pengajar di Institut Agama Islam Sunan Giri (INSURI) Ponorogo, dan Pengajar di IAIN Ponorogo. Sejak berkecimpung di dunia akademik, telah banyak karya-karya yang ia hasilkan baik yang terpublikasi maupun yang tidak terpublikasi. Diantaranya *Implementasi Zakat di samping pajak sebagai Solusi Islam terhadap Kemiskinan di Indonesia* (Jurnal Al Adabia Vol 2 Tahun 2007), *Zakat sebagai Instrumen dalam Kebijakan Fiskal di Indonesia* (Jurnal Qolamuna Vol 3 Tahun 2008), *Implementasi CSR berbasis BSC di RSI Sultan Agung Semarang* (Jurnal Jabal Hikman Vo 6 No 1 Tahun 2013), *Dinamika Zakat dalam tinjauan Sejarah Keindonesiaan* (Al-Adabiya Vol. 08, No 2 Desember 2013). Kemudian *Analisis Strategi Promotion Mix Dalam*

Menciptakan Word Of Mouth Communication (Studi Kasus Di Insuri Ponorogo) (Al-Adabiya Vol. 10, No 1 januari 2015). *Manajemen Kompetensi Sumber Daya Manusia Bank Syariah Berbasis Prinsip-Prinsip Syariah Menuju Qualified Asean Bank* (Al-Mashrafiyah (Jurnal Ekonomi, Keuangan dan Perbankan Syariah No 1 Tahun 2018). Disamping itu ia juga menjadi editor buku Politik Ekonomi Islam (Analisis Wacana Keislaman Abad VII-XIX) dan salah satu 10 penulis terbaik pada essai Indonesia 2045 yang diterbitkan oleh Bentang Pustaka bekerjasama dengan Mata Garuda LPDP RI tahun 2018.

PROFIL EDITOR



Sapaan akrabnya **Cak Hijroh**, lengkapnya Febri Hijroh Mukhlis. Alamat tinggal di Madiun, lahir di Madiun 25 Februari 1990. Latar belakang pendidikan, S1 di STAIN Ponorogo Jurusan Ushuluddin Prodi Tafsir Hadits tahun 2012, kemudian S2 di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga prodi Filsafat Islam tahun 2016.

Sampai sekarang Cak Hijroh ini aktif menulis di berbagai portal media online, termasuk kolom media masa baik lokal maupun nasional. Pemuda ini menjadi salah satu dari 50 anak muda Indonesia terpilih dalam Sekolah Pemimpin Muda Indonesia oleh KBFP Angkatan ke 7 di Jakarta. Tulisan dan gagasanya kini bisa diakses di berbagai media, termasuk Koran dan jurnal ilmiah.

Pada tahun 2018 ini ia mendirikan portal media ruangdiskusi.com. Portal ini dibuat sebagai media saling bertukar ide, gagasan, berdiskusi, dan berkolaborasi. Saat ini, Cak Hijroh menjadi dosen tetap Fakulas Dakwah INSURI Ponorogo, dan dosen luar biasa IAIN Ponorogo.

Untuk bertegur sapa dengan Cak Hijroh bisa melalui nomer HPnya 085736061118 (wa). Bisa juga lewat email: hi_jroh@yahoo.co.id, atau beberapa akun sosial media fb: Cak Hijroh al-Jawy, ig: @cakhijroh, dan twitter: @cakhijroh.



IKATAN SARJANA NAHDLATUL ULAMA
CABANG PONOROGO
JAWA TIMUR

STUDI HUKUM ISLAM

INTERDISIPLINER

Madzhab "Sunan Giri"

Islam di zaman sekarang telah mengalami permasalahan yang cukup pelik, utamanya menyangkut nasib ilmu-ilmu keislaman yang kini mengalami krisis yang akut. Adanya gugatan dari para pemikir keagamaan (baca: keislaman) kontemporer tentang karakteristik kajian ilmu-ilmu keislaman masa lampau adalah bukti konkrit adanya anomali yang melekat di dalamnya. Menurut mereka, kajian-kajian ke-Islam-an selama ini lebih menekankan, meminjam istilah, M. Amin Abdullah, pada aspek normatifnya di satu sisi dan kerapkali melupakan aspek historisnya pada sisi yang lain. Atau dengan kata lain, ilmu-ilmu sosial selama ini seolah berseberangan dengan ilmu keislaman.

Konsekuensi dari kajian keislaman semacam ini adalah terjadinya apa yang disebut dengan "dogmatisme" berpikir menurut Mohammed Arkoun atau "ortodoksi" meminjam istilah Fazlur Rahman. Akibatnya, agama tidak mampu lagi menemukan perannya dalam merumuskan, mengembangkan, dan memperjuangkan cita kemanusiaan. Akibat lebih jauh, umat Islam menjadi tidak mempunyai keberanian untuk keluar dari diskursus skolastik dan mempertanyakan konstruksi historis dari hukum-hukum syariah serta membongkar watak ideologi kekuasaan yang melatarinya, yang telah menimbulkan kemandekan serta involusi dalam pemikiran-pemikiran Islam. Kita dapat merasakan betapa pemikiran Islam seolah tercerabut dari prinsip-prinsip epistemologi ilmiah yang membuatnya tidak relevan lagi dengan ritme dan gejolak perubahan sosial.

ISBN 978-602-5774-30-0



REDAKSI :
Jl. Pramuka 139
Ponorogo





